Ph.un. 446 i

Schmiedl

STUDIEN

über

jüdische, insonders jüdisch-arabische

Religionsphilosophie

von

Dr. A. Schmiedl,
Rabbiner zu Prossnitz.

Wien 1869.
Herzfeld & Bauer.

307 Gx

BIBLIOTHECA
REGIA
MONACENSIS.

אני משביע באל יתעלה לכל הקורא בזה הספר לבל ימהר להשיב על דברי, כי אפשר שיבין מדברי הפך ממה שהיה רצוני ויזיקני תחת רדפי טובתו. אך יתבונן בו כל מי שיגיע לידו ואם ימצא בו רצונו אפילו בדבר אחד מן הספקות יתן שבח לאל ויספיק לו מה שהבין. ואם לא ימצא תועלת בו בשום פנים יחשבוהו כאלו לא חובר, ואם יראה שום הפסד בו לפי שכלו יסבור סברה טובה וידין אותי לכף זכות!

Einleitung zum „More“, nach Alcharisi's Übertragung.

Vorwort.

Die Philosophie des Mittelalters wurde in neuerer Zeit als ein grossartiges Feld erkannt, an dessen Bearbeitung hervorragend tüchtige Kräfte sich versuchten. Man ist auch in diesem Punkte von einem Vorurtheile zurückgekommen. Dies zeigt sich sogleich, wenn man z. B. Ritter's eingehende Darstellung dieser Philosophie mit jener dürren, fast geringschätzenden Behandlung vergleicht, welche frühere Geschichtschreiber der Philosophie derselben zuwendeten.

Eine absolute, vollendete Philosophie gibt es nicht, sondern sie stellt sich uns nur in der Form verschiedener aufeinanderfolgender und auseinander sich entwickelnder Zeitphilosophien dar. Sowie Schelling aus Fichte, und Hegel wiederum aus Schelling hervorgegangen, oder wie die Philosophie Herbart's doch nur eine Fortbildung des Kantischen Kriticismus ist, so ist auch die neuere Philosophie überhaupt nicht etwa eine *generatio æquivoca,* sondern auch nur so eine Fortentwickelung aus der Philosophie des Mittelalters.

Aber wenn derart die Bedeutsamkeit der mittelalterlichen Philosophie nunmehr zur Anerkennung gelangt ist, so gilt dies von der jüdisch-mittelalterlichen nicht minder. Wie die Weltgeschichte das Weltgericht, so ist die wissenschaftliche Kritik das literarische Gericht, vor dessen Forum weder Parteilichkeit noch vorgefasste Meinung auf die Dauer zu bestehen vermag.

Und so ist es auch endlich zur unbestrittenen Anerkennung gekommen, welche gewichtige Stellung inmitten der mittelalterlichen Philosophie die gleichzeitige jüdische Philosophie einzunehmen berechtigt ist.

Konnte doch auch der neueste Geschichtschreiber der Philosophie (s. „Geschichte der Philosophie des Mittelalters von Dr. Albert Stöckl, II. Bd., Mainz 1865), obschon ein Mann von nicht ganz unbefangenem Blicke, nicht umhin, der jüdischen Philosophie einen grossen Platz in seinem Buche einzuräumen, und es anzuerkennen, dass die zwei grössten und glänzendsten Häupter der christlichen Scholastik, der Doctor universalis (Albert der Grosse) und der Doctor angelicus (Thomas von Aquino), aus dem jüdischen „Doctor (eigentl. Dux) perplexorum“ (Maimonides) einen grossen Theil ihrer philosophischen Weisheit geschöpft.

Wir haben es hier unternommen, die Philosophie des jüdischen Mittelalters, statt nach den einzelnen Autoren, nach den wichtigsten Materien darzustellen, bei den einzelnen Fragen jedoch immer die philosophische Geschichte derselben den Lesern vorführend. Und obschon bestrebt, überall und namentlich bei neuen Conjecturen die genaue, quellenmässige Begründung mitfolgen zu lassen, so haben wir doch jene strengwissenschaftliche, gleichsam esoterische, nur für Fachmänner berechnete, dagegen jeden minder Eingeweihten abschreckende Darstellung zu vermeiden gesucht. Seit Göthe's humoristischem Ausrufe: „Die Deutschen besitzen die Gabe, die Wissenschaften unzugänglich zu machen“, ist es auch in diesem Punkte anders und besser geworden. Mögen diese Studien eine freundliche und nachsichtsvolle Aufnahme finden, dann wird, unter dem Beistande Gottes, bald ein zweiter Band ihnen nachfolgen, „Studien über die talmudische Religionsphilosophie“ enthaltend.

Prossnitz, im Dezember 1868.

Inhaltsverzeichniss.

	Seite
Der philosophische Gottesbegriff	1
Die Lehre von den Attributen Gottes	31
Argumente für die Einheit Gottes	49
Die Engellehre	67
Die Schöpfung aus Nichts	89
Die Seele	129
Gegen die Seelenwanderung	157
Die Auferstehungslehre	167
Die Prophetie	179
Die Ewigkeit des Gesetzes	193
Die allegorische Schriftdeutung	212
Die vermenschlichenden Ausdrücke in der Bibel	236
Was hat den Aristotelismus in der jüdischen Religionsphilosophie so populär gemacht?	259
Aus der Naturphilosophie des jüdischen Mittelalters	273
Astrologische Trübungen	297
Gegen den Aberglauben	317

Corrigenda*).

Seite:	Zeile:	statt:	liess:
4	15	streiche das Komma nach „Ansicht“	
4	22	einen	einem
5	3	den	dem
5	24	der winzige	das winzige
13	Note [1])	γάϱ	γὰϱ
13	„	φύϛει	φύσει
16	„	ὤστε	ὥστε
19	6	der Hervorgebrachte	das Hervorgebrachte
33	14	staunenster	staunendster
37	20	den	dem
42	13	schlechtsinnige	schlechthinige
61	20	teleogische	teleologische
93	2	De munde	De mundo
109	16	neuere	euere
112	29	dekatische	dekadische
138	27	im	in
147	15	ὀϱνάνοις	ὀϱγάνοις
159	17	Herodst	Herodot
217	4	Ptolomäer	Ptolemäer
229	10	פשוט	פשט
244	28	ראוי	רתוי
245	Note [3])	Orten	Worten
265	„	ἕκεκα	ἕνεκα
291	„ [1])	ψαίνη	φαίνη
314	21	Tachkemonie	Tachkemoni
332	35	Remiscensen	Reminiscensen.

Anm. zu S. 228, Z. 18. Über den Verf. der Schrift „Sechut Adam“, vergl S. 236, Note [1]) und S. 265, Note [2]). Diese Schrift erschien in dem Sammelwerke יין לבנון (Paris, 1866). Dieselbe wird bereits erwähnt in dem Wörterbuche des de Rossi und von Reggio, ha-Thora weha-Philusuphiah, S. 167. Anmerkung.

*) Wegen Entfernung des Verfassers vom Druckorte konnte die Correctur von diesem nicht ganz genau besorgt werden. Der kundige Leser wird ersucht, die hier nicht angegebenen Errata selbst verbessern zu wollen.

Der philosophische Gottesbegriff.

אחד מן החכמים אמר במיטב מליצתו
בעת שספר ידיעת הבורא ית׳ באחד מספריו,
אמר שהוא ים שאין מעבר לשפתו ואין
ישוב לקצתיו ,אבל יוכלו לשוט בשפתו
הנביאים והחכמים המפולפלים שהסיר
השם מלבם סבור הסכלות ושם אותם
מיטב הנבראים והם סגולתו משאר ברואיו,
אבל להכנס אל תוך הים הזה אין שביל
לשום נברא.

(Josef Jbn Zadik, Sefer Olam hakkaton, pag. 47.)

Die Idee Gottes ist der erhabenste Begriff der denkenden Vernunft, das höchste Ziel menschlichen Denkens und Forschens. Sie ist Ausgangs- wie Mittelpunkt, nicht nur aller Religionsphilosophie, sondern aller Philosophie überhaupt; denn so wie Gott als das Höchste im Seienden bezeichnet werden muss, so ist auch die Betrachtung über Gott die höchste Spitze und Blüthe eben derjenigen Wissenschaft, welche mit den letzten Gründen des Seienden sich zu befassen, als ihre Aufgabe bezeichnet.

Doch was ist Gott und wie haben wir ihn uns zu denken? Die Philosophie verharrt in demüthigem Schweigen vor dieser Frage; im Bewusstsein ihrer Ohnmacht tritt sie ehrfurchtsvoll, schüchtern zurück. Sie kann nur denken, erforschen und beweisen, dass Gott ist, nicht was er ist [1]). „Wüsste ich, was Gott ist, dann wäre ich selber Gott", war der schöne und sinnige Spruch eines Weisen [2]). „Das Höchste, das wir von Gott zu erkennen im Stande sind, ist, dass wir ihn eben nicht kennen" [3]). Denn wir

[1]) More I, 58: לא נשיג אלא ישותו לבד לא מהותו (im Orig.: ולים נדרך אלא אניתה פקט לא מאהיתה.)
Wir erinnern hier gelegentlich an einen eigenthümlichen neuhebräischen Ausdruck des Mose Jbn-Tibbon, des Uebersetzers der oben erwähnten Schrift Olam ha-Katon, l. c.:
אין ראוי לשאול על הבורא מה הוא ולא איך הוא אלא אם הוא וזאת היא החקירה על אימות (כלומר אם הוא).
Zu dieser Stelle vergl. Bachja, „Pfl. d. Herzen" I, 4, im arab. Text:
כל מטלוב על מה אדא כאן משכוכא פי וגודה, פיסאל ענה הל הו מוגוד אם לא, ואדא צח וגודה פיבחת ענה במא הו, וכיף הו, ולם הו. ואמא אלכאלק תעאלי פלא יגוז אלסואל ענה אלא בהל הו.

[2]) Ikkar. II, 30:
שאלו את החכם אם היה יודע מהות האל והשיב אלו ידעתיו הייתיו.

[3]) Dasselbe.

erkennen eine Sache nur aus ihren Bestimmungen, Merkmalen oder Attributen — dürfen wir jedoch Gott Attribute beilegen?

I.

Dürfen wir Gott Attribute zuschreiben, oder nicht? — Wir stehen hier bei der ersten speculativen Frage in der Gotteslehre des Mittelalters.

Können wir Gott Eigenschaften beilegen, oder nicht? Diese Frage war das Losungswort, das einen mächtigen Meinungsstreit heraufbeschworen bei den jüdischen ebenso, wie bei den muhammedanischen Scholastikern. Während der ersten Ansicht Denker ersten Ranges beitraten — wir nennen hier nur die klangvollen Namen Jbn-Gabirol, Josef Jbn-Zadik, Samuel Hanagid, Mose ben Nachman, denen die Sohariten und überhaupt die kabbalistischen Schulen folgten — erklärten sich ganz entschieden für die entgegengesetzte Ansicht, Männer wie Saadia, Mose ben Esra, Jehuda Halevi, Abr. Ibn-Daud, Jbn-Bachja, Maimonides, Albo und A. Und während Jene, die Attributisten [1]), Schrift und Uiberlieferung für sich zu haben glaubten, stellten Diese, die Gegner der Attribute, auf philosophische Argumente und eine höhere Auffassung des Schriftwortes gestützt, eine solche Annahme von positiven Eigenschaften in dem Wesen Gottes, als der wahren Einheit und Immatrialität widerstreitend, für eine ganz antijüdische, einen fremden Bekenntnisse sich annähernde hin [2]).

[1]) (בעלי התארים oder מאמיני התארים).

[2]) Vergl. More I, 50:
מי שהאמין שהוא אחד בעל תוארים רבים, כבר אמר שהוא אחד במלתו והאמינו רבים במחשבתו, וזה כמאמר הנוצרים הוא אחד אבל הוא שלשה והשלשה אחד כן מאמר האומר הוא אחד אבל הוא בעל תוארים רבים.
Dasselbe s. auch bei Scharastani: „Religionsparteien und Philosophenschulen", deutsch von Harrbrücker I, 49. Vergl. auch Saadia, Emunot II, 5, wo die christl. Trinitätslehre als Hypostasirung von drei göttlichen Attributen dargestellt wird. Ebenso erklärt Fra Paolo in seiner Disputation mit Nachmani die Trinität in solchem Sinne (Milcham. Choba p. 12 b). Da die kabbalistische Annahme der zehn Sephirot auch nur eine Hypostasirung der göttlichen Attribute ist, so schreibt Isak ben Scheschet, R. G. A. Nr. 157:
וכבר שמעתי אחד מן המתפלספים מספר בגנות המקובלים והיה אומר הנוצרים מאמיני השלוש והמקובלים מאמיני העשירות.

Legst du Gott eine Mannigfaltigkeit von Attributen bei, sagte man, so musst du dir ihn auch aus mannigfachen Begriffen bestehend denken; jedes der Attribute wäre ein zu den Wesen Gottes Hinzukommendes, ein Accidenz Gottes. Der wahre Einheitsglaube jedoch findet nur dann statt, wenn du dir Gott als ein in jeder Beziehung einiges, einfaches Wesen denkst, das weder subjectiv noch objectiv als ein aus Mannigfaltigem Bestehendes gedacht werden kann [1]).

Was hat aber dennoch die Attributisten zu ihrer Annahme bewogen? sagte man sich dann weiter, — keineswegs die speculative Forschung, sondern nur die ganz wörtliche Auffassung des Schriftausdruckes. Es erging demnach den Attributisten, wie es den Anthropomorphisten erging. Diese sind aus irriger Schriftauffassung dazu gelangt, sich Gott als einen Körper zu denken; jene schrecken wohl vor einer solchen Vorstellung zurück, ziehen aber dennoch Gott, durch die Beilegung von Attributen oder Accidenzen, in den Kreis der Körperlichkeit herab [2]).

Selbst der Annahme, Gott, blos zur Verherrlichung, alles was als Vollkommenheit erkannt wird, im eminenten Grade beizulegen, so unverfänglich dies erscheint, wurde entschieden entgegen getreten. Zwei Dinge, sagte man, denen man gleiche Eigenschaften zuschreibt, mögen diese Eigenschaften dem Grade nach noch so weit auseinander gehen, sie bilden zusammen eine Species. So gehören der winzige Senfkorn und die ungeheure Sphäre der Fixsterne der einen Kategorie an, insoferne von den beiden dieselbe Eigenschaft der „drei Dimensionen" ausgesagt werden kann. Und ebenso habe das winzige Flämmchen, dessen Wärme ich kaum zu empfinden im Stande bin, und die gewaltige Sonne, die mit ihrer Wärme das Weltall erfüllt, eben durch die gleiche Eigenschaft der Wärme, wie Himmelweit auch diese dem Grade nach von einander unterschieden ist, doch eine und dieselbe Quiddität. Magst du nun in noch so eminentem Grade Gott Macht, Leben, Wissen, Wollen

S. Sachs (Karem Chemed 8, 70) will die scharfe Polemik des Abr. Jbn-Daud (Emuna Rama) gegen Gabirol und den sehr strengen Tadel: שדבר סרה גדולה על האומה auf Gabirol's Annahme von drei göttlichen Attributen: Weisheit, Wille und Macht, beziehen. In der Frankel'schen Monatsschrift (1860. S. 310) haben wir eine andere Conjectur hierüber aufgestellt.

[1]) More I, 51.

[2]) Dasselbe cap. 53.

und drgl. zuschreiben, Gott bildet dadurch mit denjenigen seiner Geschöpfe, die dieselben Prädicate, wenn auch in verhältnissmässig noch so geringem Grade besitzen, wie sehr du auch im Ausdruck dich dagegen sträuben magst, eine und dieselbe Gattung[1]).

Da übrigens die Frage über die Attribute Gottes in der Religionsphilosophie ein gewichtiges und grosses Kapitel bildet, so werden wir ausführlicher darüber in einem eigenen Abschnitte handeln.

II.

Doch Eines, was wir nothgedrungen von Gott prädiciren müssen, ist das Dasein[2]). Denn, wie ich über das Wesen Gottes nur zu denken anfange, muss ich wol vor Allem voraussetzen: Gott ist! Allein haben wir in streng-philosophischem Geiste auch das Recht, von Gott ein Dasein auszusagen? Zwei Bedenken stellen sich dem entgegen.

a) Wenn ich sage: ein Ding ist, so ist dies kein analytisches, d. h. schon im Subjectsbegriff oder im Wesen der Sache liegendes, sondern ein synthetisches (weil kein blos erläuterndes sondern ein erweiterndes) Urtheil. Dasein ist mithin, so behaupten Einige, ein accessorisches Prädicat, das zu dem Begriffe einer Sache noch Etwas hinzufügt[3]). Dürfen wir aber Gott Accidenzen zuschreiben?

Dagegen wenden jedoch Andere ein, dass das Vorhandensein oder die Wirklichkeit gar keine Eigenschaft eines Dinges bedeute, sondern nur eine blosse Beziehung desselben auf unser Wahrnehmungsvermögen bezeichne. Denn, wenn wir von einer Sache, die wir uns Anfangs nur im Geiste gedacht, später erfahren, dass sie auch in der Wirklichkeit ist, dann erhält die Sache dadurch nicht etwa eine Eigenschaft, die sie früher nicht gehabt, sondern es entsteht dann nur ein Verhältniss zur Aussenwelt,

[1]) Was die Ansichten der muhammedanischen Religionsphilosophen über die Frage der Attribute betrifft, so vergl. hierüber Tholuck: „Die speculative Trinitätslehre des spätern Orient's", aus einer Abhandlung Dschami's: „Ueber den Unterschied der Philosophen (אלחכמא), der Dogmatiker (אלאשערה) und der Sufi's (אלצופיה)."

[2]) המציאות. arab. אלוגוד

[3]) ענין נוסף על מהותו.

das früher nicht bestanden. Besteht z. B. das Wesen des Triangels in den drei Winkeln und Seiten, so wird an dieser Wesenheit nichts geändert, ob ich das Dreieck wirklich aufzeichne, oder nur im Geiste denke [1]).

b) Dasein ist ein Gemeinschafts- oder Gattungsbegriff [2]), eine Kategorie, unter welche wir Alles, was ist, subsumiren: Stein, Pflanze, Thier, Mensch, Sphäre, Engel, und wo ein Jedes nur durch das Merkmal einer besondern Eigenthümlichkeit [3]) von Anderen sich unterscheidet. Allein Alles, was mit dem Gattungsbegriff (Genus) noch ein unterscheidendes Merkmal (Differenz) verbindet, ist nothwendig ein aus Mannigfaltigem Zusammengesetztes [4]). Wie können wir demnach von Gott ein Dasein aussagen?

Doch diese beiden Bedenken behob man durch die eine Antwort: Gottes Dasein ist ein von allem sonstigen Seienden wesentlich Verschiedenes. Denn, Alles ausser Gott trägt keine Nothwendigkeit der Existenz in sich, sondern ist abhängig und bedingt durch Anderes, und ist daher nur „möglich-existirend“ [5]). Gott der Absolute, Unbedingte, ist dagegen von Nichts auser sich abhängig, sondern ist durch sich selbst „nothwendig-existirend [6]). Er ist „ens a se“ oder „causa sui“, wie dies die scholastische Terminologie bezeichnete, oder was die Philosophie Spinoza's unter dem Ausdrucke „Substanz“ fassen wollte [7]).

Nun ist Dasein nur bei einem Möglich-Seienden ein ausserwesentlicher Begriff, da das Wesen desselben schon ganz fertig im Geiste der ersten Ursache (d. i. Gottes) ist, ehe es noch in's Da-

[1]) Ob „Dasein“ ein accessorisches Prädikat bilde oder nicht, war ein philosophischer Streitpunkt, wo Jbn-Sina sich für das erstere, dagegen Jbn-Rosch für das letztere sich entschied. Vergl. Jkkar II, 1; Mose Narbonensis Comment. zu More I, 57. Maimuni stand in dieser Frage auf Seite Jbn-Sina's, Lewi ben Gerson dagegen auf Seite Jbn-Rosch's.

[2]) סוג arab. ג׳נס, Genus.

[3]) הבדל, arab. פרק, Differenz.

[4]) S. Ikkar. II, 6.

[5]) אפשר המציאות, arab. ממכן אלוגוד

[6]) מחויב המציאות, ואג׳ב אלוגוד

[7]) S. Bar. de Spinoza Opera ed Paulus, II, 33: Per Substantiam intelligo id, quod in se est et per se concipitur: hoc est id, cujus conceptus non indiget conceptu alterius rei, a quo formari debeat.

sein tritt. Dasein ist da mithin ein Accessorisches, erst zu dem Wesen Hinzukommendes. Ganz anders jedoch bei dem Nothwendig-Existirenden. Da sind Essenz und Existenz, Wesen und Sein, Sein und Wesen rein identische, sich deckende Begriffe [1]).

Der Begriff Dasein ist mithin auch keine gemeinschaftliche, Gott und seine Creatur umschliessende Kategorie, da alles ausser Gott Seiende nur von möglicher Existenz ist, und ihm mithin der Begriff Dasein nur in entlehnter, uneigentlicher, nicht in wahrer Bedeutung zukommt [2]). Jbn-Sina (bei Scharastani II, 252) sagt darum: „Nur das Nothwendig-Existirende ist reines wahre, weil seine Existenz seinem Wesen nach und nicht durch Anderes ausser ihm ist", — ein Ausspruch, der auch zu den jüdischen Religionsphilosophen [3]) übergangen ist, in der Erklärung des Satzes: „Gott allein ist die Wahrheit."

Aus diesem Begriffe „Nothwendig-Existirender" fliessen übrigens, wie aus einer frischen und reichen Quelle, die lautersten Ströme hervor. Erkennen wir nämlich in Gott die nothwendige Existenz, dann ergeben sich folgerichtig daraus die vier obersten Sätze des geläuterten Gottesbegriffs und zwar: dass Gott unkörperlich, einzig, erhaben über Zeit und Raum, und frei von allen Mängeln, d. i. höchst vollkommen ist (vergl. Ikkar. II, 6).

[1]) More I, 57:
מי שהוא מחויב המציאות תהיה מציאותו עצמו, ועצמו מציאותו.
Spinoza, bei dem der Begriff „Substanz" eben dem
(מחוייב המציאות) ואגב אלוגוד
entspricht, sagt daher auch: Ad naturam Substantiae pertinet existere, id est, ipsius essentia involvit necessario existentiam (l. c. p. 38). Thomas von Aquino, der, so weit dies mit seinem verschiedenen confessionellen Standpunkt sich verträgt, in den maimunischen Geleisen sich fortbewegt, sagt: „Das Sein verhält sich zur Wesenheit, wie die Actualität zur Potenzialität. Da nun in Gott gar keine Potenzialität, sondern nur reine, lautere Actualität ist, so muss auch aus diesem Grunde seine Wesenheit identisch sein mit seinem Sein (Sua igitur essentia est suum esse). Gott hat also nicht ein Sein, sondern er ist selbst sein Sein; widrigenfalls wäre er seiend nicht durch sich und aus sich, sondern durch Theilnahme an dem Sein, was seinem Begriffe widerstreitet." Si igitur non sit suum esse, erit ens per participationem, et non per essentiam. Est igitur Deus suum esse, et non solum sua essentia. (Summ. theolog. I qu. 3.)
מלת נמצא אינו סוג שתאמר על כל נשואיו בהסכמה כי לא יאמר נמצא על האל ית' ועל זולתו בהסכמה.

[2]) (Emuna rama ed. Weil, pag. 53; Ikkar. l. c.)

[3]) S. Emuna rama p. 54; Ikkar II, 27, über den Begriff אמת.

Denn wäre Gott ein Körper, dann müsste er als solcher zusammengesetzt sein aus Stoff und Form[1]). Nun aber ist es eine von den philosophischen Prämissen: Alles Zusammengesetzte findet die Ursache seines Sein's nicht in sich, sondern eben in dieser Zusammensetzung, ist also nicht absolut, sondern bedingt und abhängig von der Zusammensetzung der Theile, aus denen es eben besteht, und mithin nicht nothwendig existirend[2]).

Aus demselben Grunde muss auch Gott einzig sein, denn gäbe es mehre Götter, dann wären sie ohne Zusammensetzung nicht denkbar. Die Nothwendigkeit der Existenz nämlich wäre für sie alle der Gattungsbegriff, dazu dann bei jedem Einzelnen noch das unterscheidende Merkmal käme. Bei jedem der Götter müsste mithin eine Zusammensetzung aus Gemeinschaftlichem und Besonderem, aus Genus und Differenz stattfinden.

Ebenso muss Gott ewig, d. i. unabhängig von der Zeit sein. Denn die Zeit ist ein Accidenz der Bewegung; jede Bewegung aber setzt eine bewegende Ursache voraus. Alles, was nun der Bewegung unterliegt, ist zugleich von jener bewegenden Ursache abhängig. Mithin kann Gott, als nothwendig-existirend, d. i. von keiner Ursache ausser sich abhängig, nicht der Bewegung unterworfen sein, und folglich auch nicht dem Accidenz der Bewegung der Zeit[3]).

[1]) חומר וצורה, arab. אלמאדה̈ ואלצורה̈.

[2]) S. More, Th. II. Einl. Prämisse 21:

כל מירכב משני ענינים, אמנם ההרכבה ההיא סבת מציאותו א״כ אינו מחוייב המציאות בעצמו.

[3]) Die Zeit war von jeher eines der grossen Probleme. Schon im talmudischen Zeitalter scheint über den Zeitbegriff philosophirt worden zu sein. Die bekannte Stelle in Beresch r.: שהיה סדר זמנים קודם לכן, erinnert an eine ähnliche bei Cicero: Non enim si mundus nullus erat saecula non erant sed fuit quaedam ab infinito tempore aeternitas (de Nat. deor. I, 18). Aristoteles setzte Zeit, räumliche Ausdehnung und Bewegung in gegenseitiges Verhältniss (χρόνος, κίνησις, μῆκος oder μέγεθος. Phys. II, 2. Vergl. More I, 73 Präm. 3:

(הדרך והזמן והתנועה המקומית שלשתם שוים במציאות.

Denn ohne Raum ist keine Bewegung und ohne Bewegung keine Zeit denkbar. So wie es ohne Körper und also auch jenseits aller Körperlichkeit keinen Raum gibt, ebenso gäbe es auch ohne Bewegung, und mithin in einer, wie der räumlichen Bewegung, so auch dem Entstehen und Vergehen entnommenen Welt, keine Zeit. — So wie ferner aus dem Begriffe des Raumes die Unmöglichkeit eines Leeren (τὸ κενόν. In mundo non datur vacuum, vergl. More II, 30: אין ריקות בעולם; s. auch Jesode

Aber so erhaben Gott über die Zeit ist, eben so erhaben ist er auch über den Raum. Denn erklären wir mit Arist. den Raum als die jeden Körper umschliessende Grenze, so dass es mithin jenseits aller Körperlichkeit auch keinen Raum geben kann; oder

hat. III, 2 u. 10), eben so wird aus dem Begriffe der Zeit die Unmöglichkeit einer leeren Zeit gefolgert und behauptet, dass sowohl Zeit und Raum ohne die Begriffe dessen, was beide erfüllt, der Körperlichkeit und der Bewegung, undenkbar seien. — Zwischen Zeit und Raum findet nur der Unterschied statt, dass bei letzterm ein Aufhören, und also ein raumloser Raum gedacht werden muss (vergl. Ikk. II, 17: אריסטו יאמר שהמקום הוא התכלית המקיף בגשם מחוץ ובעבור זה יאמר כי רלל העולם אינו במקום לפי שאין חוצה לו דבר אחר יקיף בו), bei der Zeit dagegen, da von Arist. die Ewigkeit der Bewegung behauptet wird, an kein Aufhören zu denken ist. Es kann der Zeit durchaus keine Substanzialität, kein Ansichsein zugeschrieben werden, denn jedes Seiende muss aus Seiendem bestehen, was aber bei der Zeit keineswegs der Fall ist. „Ein Theil ist gewesen und ist also nicht mehr, der andere wird sein und ist mithin noch nicht. Das Jetzt aber ist nicht Theil der Zeit.“ (*τὸ μὲν γὰρ αὐτοῦ γέγονε καὶ οὐκ ἔστι. Τὸ δὲ μέλλει καὶ οὔπω ἐστίν — τὸ δὲ νῦν, οὐ μέρος.* Phys. IV, 10.) Das Jetzt wird nämlich als blosse Grenze zwischen Vergangenheit und Zukunft betrachtet. (Vergl. Lev. ben Gerson, Comment. zu Genes. Vers כעת חיה). Die Zeit, als nichts Ansichseiendes, ist mithin nur ein Accidenz der Bewegung, und es erscheint darum Denjenigen, die in einer gewissen Zeit keine innere und äussere Bewegung durchgehen, diese Zeit selbst als nicht verflossen, wie dies von Arist. an dem mythologischen Beispiele von den neun Söhnen des Herakles und der Thesiadea nachgewiesen wird. — Diesem aristotelischen Zeitbegriffe trat in den arabischen Schulen eine andere Theorie entgegen und zwar die der Mutakallimun. Der Kelam nämlich, von der Prämisse ausgehend, dass ein Accidenz nicht Träger eines andern sein könne, konnte die Zeit nicht als Accidenz der Bewegung gelten lassen, da die Bewegung wieder nur ein accessorisches Prädicat des sich bewegenden Körpers ist. Sondern die Zeit galt ihnen als etwas Positives, Reales, da sie, sowie jeder Körper aus untheilbaren Stoffatomen, so aus untheilbaren Momenten (Zeitatomen) bestehe (Vergl. hierüber More I, 73; Schmölders, Essai etc. pag. 163 ff.). — Ahron b. Elia, der, ebenso wie Saadia (Emuna VI, 1), der erwähnten Prämisse zugethan ist (Ez Chajim c. 106: כל מקרה נשוא ואינו נושא) sagt darum auch von der Zeit, sie sei etwas ausserhalb Bewegung und Zahl Seiendes, dessen Quiddität zwar unbegreiflich, aber dessen von der Bewegung unabhängiger Bestand üder allen Zweifel ist (l. c. cap. 6: לא (הזמן) על מהות אותו דבר עמדנו ולא השגנוהו אמנם על היותו דבר חצוני מן התנועה והמספר בזה עמנו). Indessen geräth Ahron mit sich selbst in Widerspruch, denn cap. 106 sagt er: „Die Seele ist nicht unter der Bewegung begriffen, und was

definiren wir den Raum z. B. mit Chasdai Kreskas und Albo, als den jeden Körper erfüllenden Inhalt; in keinem Falle kann bei Gott, nachdem dessen Unkörperlichkeit fest steht, an einen Raum gedacht werden.

nicht unter der Bewegung steht, steht auch nicht unter der Zeit, *denn Zeit und Bewegung gehören zu einander.*"

Maimuni, in seinem Antagonismus gegen den Kelam, verhöhnt ordentlich den Zeitbegriff der Mutakallimun. Sie hatten, sagt er, durchaus keinen Begriff von dem Wesen der Zeit, und musste dies so sein, denn wenn selbst bedeutende Philosophen über den Begriff der Zeit im Unklaren waren, *so dass Galenus die Zeit etwas Göttliches und Unbegreifliches nannte*, um so mehr erst Jene, die bei keiner Sache auf die „Natur" derselben Rücksicht nahmen. (More I, 73. Präm. 3: ובדין להם זה שאם מהירי הפילוסופים כבר בלבלם עניין הזמן עד שגאלינוס אמר שהוא עניין אלהי לא תושג אמתתו, כ"ש אלה).

Diese Stelle über Galen ist dem Maim. vielfach nachgeschrieben worden. So z. B. sagt Ahron b. Elia a. a. O.: והפילוסופים עצמם נתבלבלו בזה עד שגאלינום אמר שהוא ענין אלהי לא השגנוהו. Jedaja Penini hat Galenus im Sinne, wenn er sagt (Bech. Olam c. 16): עתה אומר שצדק מאמר החכם אשר חשבנו שסכל הבנתו באמרו הזמן ענין. אלהי לא תושג. Ebenso Lewi ben Gerson, welcher im Comment. zu Genes. 18, 10. schreibt: והנה ידעת מה שבענין הזמן מהעומק עד שאמר אחד מגדולי הקודמים שהוא ענין אלהי.

Maimuni hatte ganz den Zeitbegriff des Arist. angenommen, nur mit dem Unterschiede, dass ihm, dem jüd Philosophen, die Zeit nicht *ewig*, sondern *erschaffen* ist. Die Zeit ist ihm das „untrennbare Accidenz der Bewegung" (More I, 52: מקרה דבק לתנועה). Was den Begriff der Zeit selbst vielen Gelehrten dunkel macht, sagt er, das. II, 13, das rührt daher, dass die Zeit nur das Accidenz eines andern Accidenzes ist. Ein Anderes ist es, wenn ein Accidenz unmittelbar an einer Substanz sich befindet, wie die Farbe oder der Geschmack, dann gelangen wir augenblicklich zur deutlichen Vorstellung desselben. Accidenzen dagegen, deren Träger ebenfalls blos accessorische Begriffe sind, wie der Wiederschein einer Farbe, oder der Umkreis einer Linie, sind schwer zu begreifen, — um so mehr, wenn noch überdies jenes erste Accidenz das dem andern zum Substrate dient, in steter Veränderung begriffen ist. Bei der Zeit treffen nun beide Umstände zusammen. Denn die Zeit ist ein Accidenz der Bewegung, und die Bewegung das Accidenz des sich bewegenden Körpers. Dabei ist die Bewegung nicht wie die Farbe ein im fixen Zustande befindliches Accidenz, da ihr Wesen eben in der unaufhörlichen Ruhelosigkeit besteht. Dies zusammen macht den Begriff der Zeit so dunkel."

Aus dieser Definition der Zeit folgt ein Zweifaches: *Erstens*, dass *vor Erschaffung* der Welt, also vor Umdrehung der Sphären noch keine Zeit gewesen sein könne, sondern erst mit dieser entstanden sein müsse,

Aus dem Begriffe „nothwendig-existirend" geht endlich auch die Vollkommenheit Gottes hervor, denn wäre Gott mangelhaft, dann bedürfte er Etwas ausser sich, und wäre mithin nicht mehr absolut, d. i. unabhängig von Allem ausser sich. Ebenso darf in dem Absoluten nichts in der blossen Fähigkeit oder Potenz [1]), bloss der „Möglichkeit" nach, sondern Alles muss in ihm in vollendeter Wirklichkeit [2]) (Actualität, Entelechia) sein. Es kann in ihm Nichts, wie dies aber bei allem Geschaffenen der Fall ist, stufenmässig aus der Möglichkeit zur Wirklichkeit sich entwickeln, sondern das Wesen Gottes muss so ursprünglich vollkommen sein, dass es keines Vorganges bedarf, um das zu werden, was es ist, — weil sonst Gott nicht absolut, sondern bedingt, nicht nothwendig-, sondern blos möglich-existirend wäre [3]).

Aber obschon Gott vollkommen in jeder Beziehung und mit-

(Manche wollten das Schriftwort: כי ששת ימים עשה ה׳, da es eigentlich heissen sollte בששת, eben auf die Schöpfung der Zeit beziehen. S. תשובות רשב״א Nr. 423. Vergl. auch Thomas v. Aquino, Cont, gent. I. 2. cap. 35: „Deus autem simul in esse produxit et creaturam, et tempus"). Zweitens, dass Gott, da bei ihm an ein Bewegtsein nicht zu denken ist, sondern unbewegt und absolut ruhend, der Zeit, als dem Maass der Bewegung, nicht unterthan sein könne (More II, Einl. Präm. 7). Ebenso ist nach Jehuda Halev.: auch der Verstand, obgleich wir dessen Thätigkeit in Zusammenstellung von Schlüssen, im Nachdenken, im allmäligen Vorwärtsgehen von Urtheil zu Urtheil, als eine zeitliche erkennen, doch seinem Wesen nach über die Zeit erhaben (Kusari V. 12: עצם השכל מרומם מהזמן). Eine von der aristotelischen abweichende Definition der Zeit hat Kreskas, Or Adonai, I. Absch. 2, cap. 3. Vergl. auch noch Ikk. II, 18, wo einige midraschische Stellen mit der dort aufgestellten Zeit- und Raumtheorie in Einklang gebracht werden.

Wir lassen hier noch schliesslich die folgende Stelle aus dem kabbalistischen Buche Schomer Emunim (II, 17) folgen:

דע כי קודם בריאת שום דבר כשהיה האל ית׳ לבדו לא היה אז מציאות זמן כלל, שהרי הזמן בפני עצמו אין לו מציאות כי הוא מקרה דבק ונמשך אחר תנועת איזה דבר שנתהווה והולך והווה..... אמנם כשעדיין לא היה שום דבר אלא האל ית׳ לבדו הנה אז לא היה שום זמן..... כלל העולה דכיון שלפי האמת לא היה הזמן בהיות האין סוף לבדו, אין מקום כלל לשאול אעיקרא דדינא מדוע לא האציל את אדם קדמון קודם הזמן שהאצילו.....

[1]) בכח, arab. באלקוה

[1]) בפועל, arab. באלפעל

[1]) S. hierüber More II, Einl. Prämisse 18, 23 und 24.

hin auch seine Macht so unbegrenzt ist, dass es für ihn nichts Unmögliches geben könne, so galt doch Folgendes als ein fast in allen Schulen unbestrittener Lehrsatz: „das Unmögliche hat eine in sich begründete, unabänderliche Natur, so dass über dasselbe selbst Gott keine Macht zugeschrieben werden könne“ [1]). „Unmöglich“ war nämlich in der philosophischen Schulsprache die Bezeichnung für Alles, was den Gesetzen der Vernunft widerspricht. So nannte man in der Logik einen Satz, dessen Prädicat einen Widerspruch gegen sein Suject enthält, z. B. „jedes Dreieck hat vier Winkel“, ein unmögliches Urtheil [2]). Gott also die Macht, Unmöglichkeiten zu vollführen, zuschreiben, hiesse, ihm die Fähigkeit den Gesetzen der Vernunft entgegen zu handeln, zueignen, es hiesse, mit einem Wort, Gott Unvernunft beilegen.

Allein wenn man auch dem Principe nach hierüber einstimmig war, so herrschte doch über die speciellen Fälle grosse Meinungsverschiedenheit. Was gehört nämlich Alles in die Kategorie der metaphysischen Unmöglichkeiten? Wohl werden einige Beispiele aufgeführt, die einstimmig zu den Unmöglichkeiten gezählt wurden. So die gleichzeitige Vereinigung zweier entgegengesetzten Bestimmungen an Einem Subjecte [3]); das Bestehen eines Körpers ohne irgend welche Eigenschaft [4]); ebenso, dass Gott ein

[1]) S. More III, 15: לנמנע טבע קים קיום עומד אינו מפעלת פועל אי אפשר השתנותי כלל ומפני זה לא ותואר השם ביכולת עליו. Bei Alexander Aphrodisias, de fato XXX: *τὰ γάρ ἀδύνατα τῇ αὐτῶν φύσει καὶ παρὰ τοῖς θεοῖς τὴν αὐτὴν φυλάττει φύσιν.* Auch Saadia bekannte sich zu diesem Lehrsatze. Dies ersah ich aus drei Stellen in Emunot etc. Gleich in der Einl. lautet eine Stelle: ברח קצת דמיהדים מאמור שאינו יכול
ולא תשבחנו בש״הוא על הַשָׁבַת אתמול; ferner II, 10: ישים החמשה
דברים הבליים לא יכשר להאמין יוֹתר מִן הָעֶשׂרה; endlich VII, 1:
שתפול היכולת עליהם. Vergl. auch Spinoza, Epist. 49, wo derselbe angeschuldigt wird: „formam, speciem ordinem mundi plane necessarium statuere æque ac Dei naturam et æternas veritates, quas extra Dei arbitrium constitutas esse vult.“

[2]) Vergl. Milot hig. cap. IV. S. auch Saadia, a. a. O. Einl: ההגדות על שלשה דרכים וכו׳.

[3]) Der bekannte Satz des Widerspruchs (fieri non potest, ut idem simul sit et non sit). Wolf, Ontol. §. 495 sagt: Principium contradictionis est fons omnis, quæ datur in rebus, veritatis. Schon Plato kannte denselben: *μηδέποτε εναντίων ἔσται ἑαυτῷ τὸ ἐναντίον.* S. auch Arist. Met. IV, 3.

[4]) Thomas von Aquino, der sich ebenfalls zu diesem Lehrsatze bekennt, sagt: Da die Materie, ohne das Hinzutreten der Form, nur die reine Po-

sich selbst ganz gleiches Wesen erschaffen[1]); oder aber sich selbst vernichten, oder verkörpern könnte[2]).

Dagegen herrschte über vieles Andere die grösste Meinungsdifferenz. So lehrte z. B. die Schule der Mutazila, es sei immerhin möglich, dass ein Accidenz selbstständig für sich bestehe, ohne durch eine Substanz getragen zu werden, während die Aschirija dies zu den Unmöglichkeiten zählten[3]). So ward von den Peripatetikern die Schöpfung aus Nichts zu den Unmöglichkeiten gerechnet, während die Religionsphilosophie das Dogma der Weltschöpfung in die Reihe der obersten Glaubenswahrheiten setzt. Ja, während die Wissenschaft es für unmöglich erklärt, dass die Diagonale eines Quadrates gleich sei einer Seite desselben, ward dies von den Anhängern der Atomenlehre unter den islamitischen Dog-

tenzialität ist, so könnte sie selbst von Gott nicht ohne Form in's Dasein gesetzt werden; denn innerlich Unmögliches, sich Widersprechendes vermag auch Gott nicht zu vollbringen. Quodlib. III, Art. 1: Quod aliquid sit et non sit, a Deo fieri non potest, neque aliquid involvens contradictionem, et hujusmodi est, materiam esse sine forma.

[1]) Dies, glaube ich, wird aus folgendem Grunde zu den Unmöglichkeiten gezählt. Gott, als seine eigene Ursache, ist מחוייב המציאות מחמת עצמו. Gesetzt nun, Gott erschafft ein Wesen, das er mit der ihm ganz ähnlichen höchsten Machtvollkommenheit ausstattet, so wird dasselbe dennoch keineswegs Gott gleich sein, weil es, einmal seine Ursache ausser sich habend, nicht mehr „nothwendig durch sich selbst" ist. Maim. (More I, 74. 6.) lässt darum die Mutakallimun mit Recht behaupten, wenn die Welt absolut nothwendig wäre, dann wäre sie Gott selbst (שאלו היה העולם מחוייב המציאות היה הוא האלוה).

[2]) Nach Ibrahim an-Natzâm (Scharastani l. c. I, 53) gehört es auch zu den Unmöglichkeiten, dass Gott das Böse thun könne. Dessen Gegner bestritten dies, weil dann Gott keinen freien Willen hätte, sondern dem Zwange unterworfen wäre.

[3]) More III, 15. Dieser Lehrstreit dürfte auf den in der Geschichte der Philosophie so berühmten Streit zwischen Nominalismus und Realismus zu beziehen sein; ob nämlich die allgemeinen Begriffe blosse Producte der Abstraction sind, oder ob sie etwas wirklich Seiendes bezeichnen (An universalia sint nuda nomina an res). Die Mutaziliten, die dem Accidenz in seiner Abstraction von der Substanz ein reales Sein zusprechen, würden demnach zu den Realisten gehören. Es ist natürlich, dass der Aristoteliker Maimuni ein Gegner des Realismus ist (S. More III, 18). Die zwischen Nominalismus und Realismus vermittelnde Richtung (universalia in re) wird von Maimuni als ganz bedeutungslos erklärt (S. More I, 51).

matikern für ganz möglich erklärt [1]). Gehörte es doch sogar zu den Grundgedanken des islamitischen Scholasticismus, dass nicht der Verstand, sondern die Einbildungskraft als oberste Instanz und einzig competente Richterin über das Mögliche und Unmögliche zu erkennen sei. Daher auch der Lehrsatz entstand: „Alles, was die Einbildungskraft sich vorstellen kann, muss von dem Verstande als möglich anerkannt werden“ [2]). Dadurch aber ward freilich das Gebiet des Möglichen bis zum Abentheuerlichen, allen Gesetzen des Verstandes Hohnsprechenden, erweitert.

Indessen hatte der ganze Lehrsatz nicht verfehlt, in gewissen Kreisen eine tiefe Entrüstung hervorzurufen und die Wogen der Erbitterung gegen die Rationalisten, welche ohne dies hoch genug gingen, noch zu steigern. Man sah es als gotteslästerliches Vermessen an, der Macht Gottes Grenzen setzen zu wollen, der absoluten Allmacht zu decretiren: bis hieher und nicht weiter! Der berühmte Bannbrief, der i. J. 1305 gegen das Studium der Philosophie erlassen ward, erhebt auch gegen diesen Lehrsatz einen Schrei der Entrüstung in folgenden Worten: „Der Mensch, der Lehmhüttenbewohner, will über seinen Herrn und Schöpfer zu Gericht sitzen, will sich vermessen, darüber ein Urtheil zu fällen, was seinem Gotte möglich oder unmöglich ist“ [3]).

III.

Wir haben im Obigen gezeigt, wie der Ausdruck „der Nothwendig-Existirende“, als die zutreffendste Bezeichnung Gottes erkannt worden war. Indessen hatten sich noch zwei andere Bezeichnungen das philosophische Heimathsrecht zu erwerben gewusst, nämlich: „der Erste Beweger“ und „die Erste Ursache“. An die beiden Bezeichnungen jedoch knüpfte sich manche Meinungsverschiedenheit.

a. Der erste Beweger [4]). Alle Veränderung in der Er-

1) S. More I, 73. Prämisse 3,

2) כל מא הו מתכיל פהו גאיז ענד אלעקל. S. 1, der achte Absch. More l. c.; das. III. 15.

3) S. Rab. Gutachten des Sal. Adrath, Nr. 415.

4) המניע הראשון, arab. מחרך אול.

scheinungswelt ward nämlich Bewegung genannt[1]). Jede Bewegung oder Veränderung in der sublunarischen Welt, in der „Welt der Elemente“, gehe aber in letzter Linie von der auf dieselbe influirenden Welt der Sphären, oder eigentlicher, von der in steter Umdrehung befindlichen obersten Sphäre aus. Diese Sphären oder Himmelskörper erhalten wieder ihrerseits ihre Bewegung durch die auf sie influirende Einwirkung von Engeln, oder, wie der philosophische Ausdruck dafür war, von separaten Intelligenzen. So viele Sphären es gibt, so viele sie bewegende Principien, die wir da soeben Engel nannten. Wer ist nun der Beweger jener obersten Sphäre, von der alle anderen Bewegungen sich fortpflanzen? Ist es der absolute göttliche Geist selbst, oder ist es ein von Gott emanirter Geist, dem in der Reihe der von Gott erschaffenen Engel die Rolle des ersten Bewegers übertragen ward?

Diese Frage hatte, gewiss höchst eigenthümlicher Weise, zu einem Meinungsstreit geführt. Wie in den arabischen Schulen zwischen den zwei leuchtendsten Vertretern der damaligen Wissenschaft, zwischen Ibn-Sina und Ibn-Rosch[2]), so ward derselbe auch von jüdischen Denkern fortgekämpft, und selbst auf den Boden der Kabbala wurde er hinüber gespielt[3]).

Maimuni[4]) geht in den Fusstapfen Ibn-Sina's. Er will, wie Ahron ben Elia sagt[5]), Gott nicht für den Beweger der obersten Sphäre erkennen, um ihn nicht in Eine Klasse mit den übrigen himmelsbewegenden Intelligenzen zu bringen. Dasselbe wird im Buche Ikkarim auch von Mose Lewita gesagt. Ibn-Daud[6]) stellt die beiden Ansichten hin, ohne sich für die eine oder die andere zu entscheiden. Ahron b. Elia jedoch erkennt, ebenso wie Ibn-Rosch,

[1]) Vergl. Arist. Phys. III, 1: *ὥστε κινήσεως καὶ μεταβολῆς ἐστὶν εἴδη τοσαῦτα ὅσα τοῦ ὄντος. κ. τ. λ.* S. auch More II, Einl. Präm. 5.

[2]) Vergl. Ikkar. III, 3; Abravanel, Commentar zu Exod. 24, 10; Ibn-Esra, dass. 20, 14.

[3]) S. שומר אמונים II, 29: ידיע להוי לך כי כמו שנחלקו חכמי המחקר על מניע הגלגל הראשון אם הוא אלוה עצמו או אם הוא עלול ממנו, כמו כן נחלקו המקובלים על מניע הספירות, כי לפי דברי רמ"ק ז"ל ודעמי' המניע הראשון הוא אלוה עצמו מחוייב המציאות, ולפי דברי הרמ"ע ז"ל ודעמי' אינו אלוה עצמו, כי אם עלול ממנו דהיינו רצונו.

[4]) More II, 4.

[5]) Ez Chajim c. 14.

[6]) Emuna rama, pag. 55.

Gott als Beweger der ersten Sphäre. Von Jenen, die sich derselben Ansicht zuneigen, wollen wir hier nur noch Ibn-Falaquera [1]) nennen.

Doch kümmern wir uns weiter nicht um den unfruchtbaren Streit über eine solch' abstracte Materie, denn selbst der Ansicht nach, dass der Beweger der obersten Sphäre ein von Gott emanirter Geist ist, heisst dennoch nur Gott allein der „Erste Beweger“ [2]). Gott ist der ruhende Punkt, von dem die Bewegung der Welt ausströmt und in den sie mit all ihren Entwicklungen zurückläuft, ausmündet als in ihr letztes Ziel. Wir sagten, der ruhende Punkt — denn während die von Gott geschaffenen Kräfte und Wesen, indem sie bewegen, zugleich bewegt werden, ist der absolute Geist, obwohl alles bewegend, selber ewig unbewegt, und daher wird Gott bezeichnet als „das erste Bewegende, das selber unbewegt ist“ [3]). Eine Bezeichnung wiederum von groser Gedankentiefe; denn unbewegt, absolut ruhend kann nur dasjenige Wesen sein, welches nichts in sich trägt, was blosse Möglichkeit ist, keine unentwickelte Anlage, sondern welches sein ganzes Sein in der Gesammtheit seiner Anlagen herausgearbeitet hat zur schlechthinnigen Vollendung. Nur das höchst Vollkommene kann ewig ruhend sein, denn jede Veränderung wäre nothwendig ein Uibergang zum Schlechtern.

Nach dieser Anschauung gibt es drei Arten von Wesen, welche drei Stufen der Vollendung darstellen. In unterster Reihe dasjenige, dem nur die leidende Rolle des Bewegtwerdens zukommt; in einer höhern Stufe Alles, was bewegt wird und zugleich bewegt; endlich an der Spitze alles dessen, der Höchste, der absolute Geist, der selber unbewegt, bewegt [4]).

b) Mit der Bezeichnung „Erster Beweger“ fast identisch ist die Benennung „Erste Ursache“ [5]), — ein Ausdruck, den jedoch die arabischen Religionsphilosophen, die Mutakallimun,

[1]) More ha-More, ed. Pressburg p. 84.

[2]) Vergl. More I, 69; II. 1. — Josef Albo in der Einleit. zum Ikk. sagt: אני יוסף אלבו היושב פה שוריאה אשר הנעני הנה המניע הראשון.

[3]) המניע הראשון הבלתי מתנועע, *πρῶτον κινοῦν ἀκίνητον.*

[4]) Vergl. More II, 1: עיין השני. S. auch Emuna rama, pag. 61: הנה במציאות שלשה מיני מניעים וכו' — hier werden indess selbst die Engel als „unbewegt“ dargestellt.

[5]) הסבה oder העלה הראשונה, arab. אלעלה אלאולי ואלסבב אלאול.

durchaus ungeeignet fanden, weil dadurch das Fürsichsein Gottes und dessen Selbstständigkeit der Welt gegenüber keineswegs ausgesprochen sei; im Gegentheil, sagten sie, bezeichne „Erste Ursache“ eher eine mehr pantheistisch der Welt inwohnende Kraft, die ihre Wirkungen nicht mit freier, bewusstvoller Willensthätigkeit, sondern mit blinder Nothwendigkeit nach sich ziehe, — ein Ausdruck, der mithin zur Idee der Weltewigkeit führen müsste [1]). Gott, als rein persönlicher, selbstbewusster, mit freiester Willensthätigkeit wirkender Geist, sei daher bei Weitem entsprechender durch den Ausdruck „der Schaffende“ [2]) zu bezeichnen.

Dagegen jedoch weisst Maimuni mit vielem Scharfsinne nach, wie durchaus treffend und bedeutungsreich gerade diese von den Mutakallimun angefochtene Bezeichnung sei. Unter „Ursache“ verstehe man nämlich, in der philosophischen Schulsprache, den zusammenfassenden Ausdruck für die vier Principien aller seienden Dinge, nämlich: Stoff, Form, bewegende Ursache, Zweck [3]). Da der menschliche Geist sich nicht endlos von einem Glied zum andern weisen lässt, vielmehr ein Letztes will, das im Seienden wie im Wissen den obersten Halt bilde, so dränge es uns mit zwingender Macht in letzter Reihe wie zu einer Ersten Materie, ebenso zu einer Ersten Form, einer Ersten bewegenden Ursache und Einem Ersten Zweck, und alle diese drei letzteren ideellen Principien fallen sämmtlich in dem Begriffe Gottes zusammen. Gott nämlich ist nicht nur die Erste bewegende Ursache und der Erste Zweck der Welt, sondern, worauf ganz besonderer Nachdruck zu legen ist, er ist auch „Erste Form der Welt“. Form, als philosophischer Terminus, bezeichne nämlich dasjenige, wodurch ein Ding ist, was es ist, so dass mit dessen Aufhören auch

[1]) S. More I. 69; Ez Chajim cap. 70. Schon vor der Mutakallimun hatte Plotin in dem Ausdruck „Ursache“ eine unangemessene Bezeichnung Gottes gefunden: *ἐπεὶ καὶ τὸ αἴτιον λέγειν οὐ κατηγορεῖν ἐστὶ συμβεβηκός τι αὐτῷ, ἀλλ᾽ ἡμῖν, ὅτι ἔχομέν τι παρ᾽ αὐτοῦ, ἐκείνου ὄντος ἐν αὐτῷ* (Enneades VI, 9, 3).

[2]) אלפאעל.

[3]) S. Milot. Hig:

סבות הנמצאות ארבע, החמר והצורה הפועל והתכלית.

Bei Arist.: *τὰ δ᾽ αἴτια λέγεται τετραχῶς κ. τ. λ.* Phys. II, 7. Met. I, 3.

das ganze Sein und Wesen des Dinges aufhören müsste. Gott ist „Erste Form der Welt“ besagt nun, dass nicht nur das in's Sein treten, sondern dass auch der ganze Halt und Fortbestand des Universums ohne Gott nicht denkbar wäre — ein Gedanke, der durch die Bezeichnung „der Schaffende“ oder „der Hervorbringende“ keineswegs ausgedrückt wäre, da der Hervorgebrachte jedenfalls seinen Hervorbringer, etwa wie das Bauwerk seinen Erbauer, überdauern kann. Es sei daher nicht nur viel umfassender, sondern auch weit richtiger, Gott die „Erste Ursache“ zu nennen.

IV.

Aber da taucht eine schwierige Frage auf. Wie wir soeben dargethan, wollen und können wir uns in Gott keineswegs die absichts- und willenlose Ursache denken, aus der das Weltall mit Nothwendigkeit hervorgegangen, etwa wie der Schatten vom Körper ausgeht, oder wie Licht und Wärme von der Sonne ausstrahlt (bekanntlich die plotinische Anschauung.) sondern wir denken uns Gott als die über jede Aussprache erhabene, intelligible, selbstbewusste, mit freiester Willensthätigkeit wirkende Weltursache. Allein jeder Wille setzt einen Uibergang von Nichtwollen zum Wollen, mithin eine Veränderung voraus, welcher Uibergang nur durch ein Afficirtwerden durch äussere Objekte oder innere Affecte entstehen kann. Gott können wir uns jedoch weder veränderlich, noch äussern oder inneren Eindrücken gegenüber leidentlich denken. Ferner setzt Wille immer ein Wünschen und Begehren voraus, ein Verlangen nach einem mangelnden und erst zu erreichenden Gegenstande, was aber doch ebenfalls bei Gott durchaus nicht anzunehmen ist. Wie ist also Wille mit dem Begriffe eines Nothwendig-Existirenden, d. i., durch nichts ausser sich bedingten, absolut unbewegten, über jeden Defect oder Mangel unendlich erhabenen Geistes zu vereinbaren?

Auf diese, die ganze jüdische, muhamedanische und christliche Scholastik durchziehende Frage wurde verschiedentlich geantwortet. Zunächst: Wille setzt ein Afficirt- und Verändertwerden nur bei solchen Wesen voraus, die wegen eines ausserhalb ihrer liegenden Zweckes handeln. Bei Gott jedoch, wo von einer äussern Einwirkung durchaus keine Rede sein kann, wo der Wille mit-

hin nur eben im Willen sein Object hat, da entstehe durch denselben auch durchaus keine Veränderung. Das heisst mit einem Worte: Zwischen göttlichem und menschlichem Willen sei eben durchaus keine Analogie zu ziehen, denn die beiden seien so unendlich unter einander verschieden, wie eben Gott und Mensch, so dass uns jedes Verständniss des göttlichen Willens und jedes Kriterion dafür fehlen müsse. Und unstreitig ist dies die beste Lösung dieser, sowie aller ähnlichen transcendenten Fragen [1]).

Andere suchten diese Frage durch die Annahme eines „Urwillens“ [2]) zu beheben. Bei Gott, sagen sie nämlich, ist der Wille kein in der Zeit neu entstehender [3]), sondern der göttliche Wille ist ewig wie Gott selber. So habe Gott von Ewigkeit her gewollt, dass um diese und diese Zeit die Welt ihren Anfang nehme, oder dass in diesem und diesem Zeitabschnitte die Spaltung des rothen Meeres vor sich gehe. Josef Albo findet jedoch in dieser Annahme einen innern Widerspruch. Er argumentirt also: Stand, im obigen Beispiele, in dem Zeitmomente, als die Welt in's Sein trat, es wohl in der Macht Gottes, dem Urwillen entgegen, den Schöpfungsact entweder gänzlich zu unterlassen oder auf eine spätere Zeit hinauszurücken, er wollte aber, da die Zeit gekommen war, dass nun die Welt wirklich entstehe, so musste ja mithin in Gott der Wille damals neuerdings auftreten. Hatte dagegen Gott nicht mehr die Macht, dem einmal feststehenden Urwillen entgegen, das werden der Welt hinauszuschieben — dann sprechen wir Gott jeden Willen überhaupt ab, da Alles mit unverrükbarer Nothwendigkeit geschieht, was einmal durch den Urwillen bestimmt geworden; ja ein Urwille, an den selbst die Macht Gottes scheitern

1) Maimuni, der diese Lösung zuerst aufstellte (More II, 18) sagt wohl: והתרת זה הספק כבדה והיא דקה מאד. Indessen wurde diese maimunische Lösung doch als die zutreffendste erkannt. Thomas v. Aquino hat dieselbe fast wörtlich wiedergegeben. S. Contr. Gentil. I. c. 85. Summ th. qu. 19. art. 8.

2) חפץ קדום. oder רצון קֿ — Albo, der (Ikk. II, 2) diese Annahme erwähnt und bekämpft, gibt nicht an, wer zu derselben sich bekennt. Vielleicht hat er Josef Ibn-Zadik damit im Sinne, da dieser (Olam ha-Katon p. 44) eben die Theorie eines חפץ קדמון gegen die gegnerische Ansicht in Schutz nimmt.

3) רצון מחודש.

müsste, bedeute wohl nichts Anderes, als eben ein unveränderliches Naturgesetz. Albo zählt daher auch den göttlichen Willen zu den Attributen, die bloss negative Bedeutung haben, da der Ausdruck: Gott will, eben nur sage, dass dessen Wirkungen nicht nach Nothwendigkeit geschehen.

V.

Wie gegen den göttlichen Willen, so wurden auch gegen das Wissen Gottes Bedenken erhoben. Man sagte, mit dem Begriff des Nothwendig-Existirenden könne man höchstens nur ein Wissen der Gattungen, des Allgemeinen, sich stets gleich Bleibenden, nicht aber ein Wissen des Speciellen oder Individuellen[1]) verbinden, und gab dafür folgende Gründe an.

a) Einzeldinge können nur durch das Medium der Sinne wahrgenommen werden, nicht aber durch den Verstand, da dieser bloss das Allgemeine umfasst. Eine sinnliche Wahrnehmung können wir jedoch dem höchsten Geiste wohl nicht zuschreiben?

b) Einen Gegenstand wissen, heisse ihn von anderen unterscheiden, ihn abgrenzen und in den Rahmen der Merkmale einfassen. Ein Wissen des Unendlichen, als des Unbegrenzten, sei daher gar nicht denkbar. Nun seien aber die Einzeldinge eben unendlich.

c) Wissen heisse noch ferner, das ausserhalb der Seele Seiende innerhalb derselben nachbilden, das äusserlich Existirende sich innerlich vorstellen. Mithin könne ein Gegenstand, der objectiv noch gar nicht vorhanden ist, kein Gegenstand subjectiven Wissens sein. Wie ist nun ein Vorauswissen zukünftiger Dinge bei Gott denkbar?

d) Durch das Wissen der stets veränderlichen, immer neu in die Wirklichkeit tretenden Einzeldinge kommen auch immer neue Eindrücke in die Seele, die früher nicht darin vorhanden waren, und bewirken somit eine Veränderung in dem Gemüthe, das davon afficirt wird. Dürfen wir jedoch in dem Wesen des Absoluten eine Veränderung annehmen?

e) Ebenso würde durch die Vielheit der in's Bewusstsein aufgenommenen Dinge eine Vielheit von Erkenntnissen in Gott ent-

[1]) ידיעת החלקים או אישיים.

stehen, was aber wieder der absoluten Einfachheit des Gottesbegriffs ganz entgegen wäre.

Man suchte jedoch allen diesen Einwürfen zu begegnen. Auf die Frage, wie Gott ohne Sinneswerkzeuge die Einzeldinge wahrnehmen könne, ward durch das Vorhandensein der Sinne überhaupt geantwortet. Es müsse nämlich zugegeben werden, dass der Künstler, der ein Instrument erfindet, diess unmöglich erfinden könnte, ohne die vollkommen klare Vorstellung von der Verrichtung zu der eben das Instrument verwendet werden solle. Sollte nun die erhabene Intelligenz, die das Auge, das bewunderungswürdige Organ des Sehens, nach den vollendetsten Regeln und Gesetzen der Optik und der Mikroskopie geschaffen, selber keinen Begriff von sinnlichem Sehen haben? Oder sollte etwa dem grossen Meister, der die kunstvolle Plastik des Ohres, den strengsten Anforderungen der Schallehre entsprechend, gebildet, kein Begriff des sinnlichen Hörens zuzuschreiben sein? In geistvoller Weise findet Maim. diesen Gedanken in Ps. 94, 9. ausgesprochen: „Der das Ohr gepflanzt, sollte nicht hören; oder der das Auge gebildet, sollte nicht sehen? [1])

Auf die Einwendung, dass das Unendliche nicht Gegenstand des Wissens sein könne, wurde verschiedenartig geantwortet. Man sagte, das Unendliche könne nur von einem endlichen Verstande nicht umspannt werden, wohl könne jedoch der unendliche Geist auch unendliche Dinge mit seinem Wissen umfassen [2]). Oder: Wohl sind die Einzeldinge unendlich; allein wenn Gott auch nur die Gattungen kennt, so kennt er mit Einem auch die Individuen, da diese eben in den Gattungen enthalten sind [3]). Andere, von astrologi-

[1]) S. More III, 19. Vergl. auch Ahron b. Elia, l. c. cap. 77.

[2]) So Mose Narboni, Komment. zu חי בן יקטן, c. IV. (citirt v. Dukes, L. B. des Orients 1850, S. 719):
ודע לפי שהאישים בלתי בעלי תכלית והיה הבלתי בעל תכלית לא תקיף בו ידיעה, כבר יביא זה לחשוב שהשם ית׳ לא ידע האישים, וישעי׳ הנביא התיר זה הספק ואמר הלא ידעת אם לא שמעת אלהי עולם ד׳ אין חקר לתבונתו והתיר זה הספק ואמר שבהקדמה הגדולה צודקת כשתלקח בקשור ר״ל שהידיעה תהיה מוגבלת בידיעת הבלתי בעל תכלית, כי הבלתי בעל תכלית לא יעדיף על הבלתי בעל תכלית. ואחר שהשם ית׳ הוא בלתי בעל תכלית באמת היה מקיף לכל.

[3]) S. Ibn-Esra, Comment. Genes. 18, 21:
אמת שהאל ידע כל חלק על דרך כלל ולא על דרך חלק.

schen Prämissen ausgehend, sagten, da Gott die Stellung der Sterne kennt, so kennt er auch dadurch die davon abhängigen Geschicke und Handlungen der Individuen[1]).

Eine Vielheit der Erkenntnisse entstehe in Gott nicht, da er in einem einigen und ungetheilten Act der Erkenntniss die heterogensten Erkenntnisse umfasse[2]). Oder auch: Dadurch, dass Gott seine eigene unveränderliche Wesenheit kennt, kenne er zugleich die aus derselben hervorgehenden Schöpfungen alle[3]).

Man sieht indess, alles dies gehe zuletzt auf den von Maimuni wiederholentlich betonten Gedanken aus, dass das göttliche Wissen von ganz anderer Quidditāt sei, als das menschliche, so dass zwischen den beiden nur die Gemeinschaft des Namens bestehe, und nicht die der Sache. Das menschliche Wissen ist ein analytisches, es geht immer rückwärts, von den Erscheinungen zu den Ursachen; Der Mensch könne daher weder das Zukünftige, noch das Unendliche fassen. Im Wissen Gottes jedoch herrsche, wie diess die spätere Kantische Philosophie genannt, eine Synthesis a priori. Der menschliche Verstand ist d i s c u r s i v, der göttliche dagegen i n t u i t i v. Gott erkenne die Dinge nicht, wie wir, von den Dingen aus (a posteriori), sondern indem er sich, die alleinige Ursache von Allem, erkennt, erkenne er alles aus dieser Ursache stammende Einzelne. „Gott kenne die Dinge nicht durch die Dinge, sondern diese richten sich eben nach seinem ewigen Wissen, das ihnen ihre Normen festsetzte.“ Wie wollten wir

Scheyer, More III, S. 128, will hier unter Gattungen die platonischen I d e e n erkennen; denn da diese die Urtypen aller Erscheinungsgegenstände sind, so wird durch dieselben alles in der Erscheinungswelt Vorhandene erkannt.

[1]) Vergl. Levi b. Gers., Comment. Genes. l. c.:
הוא ידע מעשי האנשים לפי מה שהוכן להם מיום הבראם מפאת הגרמים השמימיים.
S. hierüber auch Ikk. IV, 5.

[2]) More l. c.: בידיעה אחת ידע הדברים הרבים. Bei Narboni l. c.:
כלם נסקרים בסקירה אחת.

[3]) More, l. c.:
שהוא בדעתו אמתת עצמו אשר לא תשתנה ידע מה שיתחייב לפעולותיו כלם.
So sagt auch Ibn-Sina (bei Scharastani II, 257): „Sobald der Nothwendig-Existirende sein Wesen denkt, und denkt, dass er der Grund jeder Existenz ist, denkt er zugleich die Elemente der existirenden Dinge und das, was daraus entstehet.“

mithin zwischen menschlichem und göttlichem Wissen Analogien ziehen? [1])

Weit schwieriger erschien die Frage, wie sich die Allwissenheit Gottes, namentlich die Präscienz, mit der „Natur des Möglichen“ [2]) und mit der Thatsache der menschlichen Freiheit vertrage. Es konnte diese Frage um so weniger verfehlen, das Nachdenken der jüdischen Forscher auf sich zu lenken, da dieselbe innerhalb der zeitgenossischen islamitischen Schulen zu den Hauptfragen gehörte und eine förmliche Sectenspaltung erzeugte. So wurden die Mutaziliten eben deshalb ursprünglich al-Kadarîja genannt, weil sie dem Menschen das „Kadar“ (יכולת), d. i. die Freiheit des Willens zueigneten [3]). Diesen gegenüber stand die Secte der Mug'abbira, welche die Natur des Möglichen und die Freiheit des Menschen ganz aufhebend, Alles in die zwingende Macht Gottes legte, und so dem Dogma des al-Kadar jenes des „al-G'abar“ entgegensetzte. In der Mitte zwischen diesen zwei extremen Richtungen stand ein Theil der Ascharîja, die dem Menschen doch einen Schein von Freiheit [4]) zugestanden.

Fast bei allen jüdischen Religionsphilosophen machte die Frage, wie neben der göttlichen Allwissenheit die menschliche Willensfreiheit denkbar sei, die Runde. So bei Saadia (Em. IV. 3). bei Jehuda Halev: (Kus. V. 20), bei Bachia (Chob. III. 8), bei Jbn-Daud (l. c. pag. 96), bei Maim. (Mischna-Comment. Aboth III.

[1]) Joël, in der Schrift „Levi ben Gerson“ weist die frappante Parallele nach, zwischen der hier dargestellten Ansicht Maimuni's und den von Kant (Vorlesungen über die philosophische Religionslehre, S. 208) ausgesprochenen Worten. — Indessen schon vor Maim. wurde dieser (später auch von Kant dargestellte) Unterschied zwischen dem menschlichen discursiven und dem göttlichen intuitiven Verstande von Saadia ganz klar hervorgehoben. S. Emunot, Einleit., Absatz: ואולי יאמר אומר מה ענין החכמה וכו'.

[2]) טבע האפשר.

[3]) So citirt Haarbrücker aus den Mawakif (ed. Sörensen, p. 334) folgende Stelle: „Sie haben den Beinamen Kadarija, weil sie die Handlungen der Menschen auf deren eigene Macht (Kudra) zurückführen und das Kadar Gottes dabei läugnen.“

[4]) אלאכתסאב, hebr. קניה oder ריוח. Dieser vermittelnden Richtung erwähnt auch More, I, 51: והאדם אין לו פעל כלל אבל יש לו הקניה. Vergl. Ez Chajim. c. 86. — Dieser Richtung etwas beinahe Aehnliches zeigt uns die christliche Kirchengeschichte an dem Semipelagianismus. Vergl. Geffken, Historia semipelagianismi antiquissima (Göttingen, 1826).

19. Hilch. Teschub. V, 5. More III, 20), bei Nachmani (Pent. Comment. Genes. 22, 1), bei Jedaia Penini (Vertheidigungsschr.), bei Levi ben Gerson (Milcham. III. 2. Pent. Comment. Genes. l. c.), bei Narboni (המאמר בבחירה), bei Jsak ben Scheschet (Rab. G. A. Nr. 119), bei Chasdai Crescas (Or Ad. II, 5), bei Aaron b. Elia (l. c. 86), bei Jsak Arama (l. c. Pforte 19, 21, 103). Und wir müssen es zur Ehre sämmtlicher jüd. Forscher sagen, dass ihnen allen die menschliche Freiheit, dieses erhabenste Vorrecht des Erdenbürgers, als unantastbares Postulat galt.

Zwei jüdische Religionsphilosophen sehen wir bei der Lösung dieser Frage einen sehr freien Standpunkt einnehmen. Sie hatten, ohne es sich einzugestehen, einen Theil der göttlichen Allwissenheit geopfert, um die menschliche Freiheit zu retten. Der eine ist Abraham Jbn Daud. Er unterscheidet zwei Arten von Möglichkeiten. Das subjectiv Mögliche, wo die Ungewissheit nicht in der Natur der Sache, sondern in unserm Wissen liegt. So ist es für den in Spanien Lebenden ungewiss, ob der König von Persien heute lebe oder nicht, obschon einer von diesen beiden Fällen ganz gewiss sein muss. Diese Art von Möglichkeit existirt vor der Allwissenheit Gottes nun freilich nicht. Es gibt aber auch eine objective Möglichkeit, wo das Unentschiedene eben als solches von Gott beabsichtigt und angeordnet worden ist, wie z. B. die Möglichkeit beim Menschen, gut oder bös zu sein, hierbei mag Gott immerhin nur ein unentschiedenes Wissen von dem künftig eintretenden Falle eingeräumt werden!

Ganz so auch Levi ben Gerson. Zu der von der göttlichen Weisheit beabsichtigten Weltordnung gehöre eben auch die Natur des bloss Möglichen und die Thatsache der menschlichen Freiheit. Wenn wir demnach Gott Allwissenheit nach der Seite hin zuschreiben, nach welcher alles in einem nothwendigen Causalnexus steht, zugleich mit dem Wissen, dass die Freiheit des Menschen gewissen aus der Naturordnung folgenden Schickungen entgegentreten könne, so schreiben wir ihm das Wissen der Ordnung, wie sie ist, zu: des Nothwendigen als eines Nothwendigen, des Möglichen als eines Möglichen. Das aber heisse nicht von Gottes Wissen etwas detrahiren, wenn wir von ihm sagen, er wisse vom Möglichen nur, dass es möglich sei. Denn die Sachen wissen, wie sie sind, heisse eben, sie richtig wissen.

Einen ganz andern Weg hatte früher Saadia eingeschlagen. Gottes Vorauswissen der menschlichen Handlungen ist keineswegs die Ursache ihres Geschehens; sondern der Mensch entscheidet sich nach freier Wahl für dieselbe, Gott aber weiss im Voraus schon, wozu der Mensch sich entschliessen werde. Diese Präscienz Gottes übt daher durchaus keine nöthigende Macht auf die menschlichen Handlungen aus. „Die Handlungen geschehen nicht, weil Gott sie weiss, sondern Gott weiss sie, weil sie geschehen.“ „Das Wissen Gottes von dem, was sein wird, ist eben so wenig Ursache desselben, als das Wissen von dem, was bereits gewesen war.“ (Kusari, l. c.)

Ein viel späterer jüdischer Gelehrter, Mose Almosnino, sucht diesen Gedanken, wie das menschliche Handeln durch das Vorherwissen Gottes keineswegs beeinflusst sei, an einem Gleichnisse klar zu machen. Wenn ich durch mein Fenster das Thun eines Menschen mitansehe, dann hat wohl mein Mitansehen auf das Thun jenes Menschen keine Nöthigung ausgeübt. Nun ebenso sieht Gott Handlungen, die der Mensch erst in der Zukunft verrichten wird, schon als gegenwärtig geschehend an, da für Gott die fernste Zukunft Gegenwart ist, ohne dass von einem unfreiwilligen Handeln die Rede sein könne. Der menschliche Verstand, nicht im Stande zu begreifen, wie vor Gott die Zukunft Gegenwart sein könne, ist darum auch nicht im Stande das göttliche Wissen zu begreifen.

Maimuni resumirt fünf Punkte, in denen das göttliche Wissen vom menschlichen sich unterscheide. 1. Gott umfasse in einer Vorstellung die heterogensten Erkenntnisse. 2. Seine Allwissenheit erstrecke sich auch über das noch nicht Vorhandene. 3. Sie umspannt das Unendliche. 4. Sie erleidet keine Veränderung durch die Wahrnehmung stets veränderlicher Dinge. 5. Das Wissen Gottes hebt die Möglichkeit zweier Fälle nicht auf.

Diess führt uns auf einen berühmten Terminus der arabischen Philosophie: „Gott ist das Denken, das Denkende und das Gedachte“ [1]), wodurch ausgedrückt wird, dass, während der Mensch

[1]) Bei Ibn-Esra Pent. Comment. Exod. 34, 6: הוא לבדו יודע ודעת וידוע; bei Maim. Jesode ha-Tora II, 10: הוא היודע והוא הידוע והוא הדיעה עצמה; More I, 68: הוא השכל והמשכיל והמושכל. Leone Hebräo, den Satz nachbildend, sagt: Dio è l'unità dell' amore, dell' amante e dell' amáto (S.

zuerst nur Verstand in potentia ist und erst durch Aufnahme äusserer Wissensobjecte zum realen Verstande sich entwickelt, bei dem apriorischen Wissen Gottes keine solche Aufnahme von äusseren Erkenntnissobjecten stattfinde, er immer ein Verstand in actu ist und dadurch, dass er sich weiss, eben Alles weiss.

VI.

Wir können diese wichtige Abhandlung nicht abschliessen, ohne noch zwei, die Denker vielfach beschäftigende Fragen, wenn auch nur in aller Kürze, hier zu berühren.

a) Da Gott die höchste Güte ist, wie ist mithin das in der Welt vorhandene Uebel zu erklären? Die Frage ist alt, viel älter als die schulmässige Philosophie. Wir heben zwei Hauptantworten hervor.

Die erstere sagt: Das Übel ist durchaus nichts Positives, sondern im Gegentheil eine reine Negativität, ein Nichtsein des Guten. — Nun aber findet ein Schaffen, ein Hervorbringen nur bei dem Positiven, nicht bei dem Negativen statt, und wir können mithin auch nicht sagen, Gott schaffe das Übel. Im Gegentheile müssen wir sagen, Gottes Wirkungen sind absolut gut, da er nur das Seiende schafft und alles Seiende gut ist. Jedes Übel ist eine Privation. Nun aber bilde eben die „Privation“ [1]) eine Grundbedingung alles Seins, da ohne diese an der Materie kein Wechsel der Formen möglich wäre. Vertreter dieser Theorie ist Maimuni [2]).

Dieser Lehre jedoch, welche das Übel als ein Ungöttliches, d. h. von Gott nicht Gewirktes, erklärte, tritt eine andere entschieden entgegen, auch das in der Welt vorhandene Übel als ein Reales und von Gott selbst ausgehendes auffassend, da das Übel nur relativ bös, vom höchsten Gesichtspunkte aus dagegen ein gleichfalls Gutes ist. Diese letztere Theorie wird von dem, vielfach einen selbstständigen Weg verfolgenden, bedeutsamen Denker Chasdai Creskas [3]) vertreten. Die beiden Ansichten jedoch

Munk, Mélanges, P. 526). Diese berühmte Proposition ragt bis zu Aristoteles hinauf. S. Met. XII, 7 und 9. Von Ibn-Sina wird sie ausführlich behandelt (Bei Scharastani, II, 255). Dieselbe hatte solche Popularität erlangt, dass Ibn-Adi auch die christliche Trinitätslehre als Begriffseinheit der drei intelligibelen Faktoren (אלעקל ואלעאקל ואלמעקול) darstellte. S. Hammer, Encycl. Uebers. der Wissensch. d. Orients, S. 423.

[1]) העדר, arab. אלעדם, *στέρησις*. S. Arist. Phys. I, 6 u. 7. More, I, 17. רוח חן c. 9.

[2]) More, III, 10.

[3]) Or Adonai, II, c. 3 - 4.

fassen den rabbinischen Ausspruch: „Nichts Böses kommt von Oben“ [2]), je in ihrem Sinne auf. Wie später Leibnitz der maimunischen Theorie, so ist Spinoza jener des Creskas gefolgt[3]).

b) Eine andere Frage war die: Da Gott Urgrund der Welt ist, wie war es möglich, dass aus diesem höchst einfachen Urprincipe die Vielheit der Dinge hervorging? „Wenn es richtig ist, sagt Ibn-Sina, dass das Nothwendig-Existirende Eines ist nach allen Seiten hin, so ist es unmöglich, dass von ihm anderes als Eines ausgehe“ [4]). Und Jehuda Halevi wollte auch in dem Buche Jezira dieselbe Frage finden: Woher die Mannigfaltigkeit der Dinge vor der Umdrehung der Sphäre, da doch der Schöpfer Einer ist? [5])

Obschon diese Frage einfach dadurch zu beantworten ist, dass man einerseits in dem Urgrunde der Welt eben unterscheiden müsse zwischen Kraft und Gedanke — da, wenn auch die Kraft etwa nur Homogenes zu bewirken vermögend wäre, der schöpferische Gedanke das Vielfachste zu schaffen im Stande ist; und dass man andererseits im Universum, so gross auch im Einzelnen die Mannigfaltigkeit sei, im Ganzen und Grossen eine planvoll streng zusammenfliessende Einheit erkenne [6]) — so unschwer nun jene Frage zu beheben wäre, so glaubten doch die meisten arabischen Forscher, also die bedeutendsten Denker des Mittelalters, an ihrer Spitze Alfarabi [7]), der zweite Lehrer“ [8]), wie man ihn auszeichnend nannte, zu der von Plotin ausgehenden Emanationstheorie Zuflucht nehmen zu müssent Jener eigenthümlichsten der Theorien, nach welcher die Vielheider Dinge in der Welt nicht direct aus einer in der ersten Ur. sache stattfindenden Vielheit, sondern nur auf dem Wege der Mittelbarkeit entstanden sei. Das höchste Princip emanire aus sich in der That nur eine einfache Intelligenz, der Erst-Bewirkte genannt. Allein dieser trage schon eine intelligible Vielheit in sich, dadurch nämlich, dass er ein zweifaches Object, nämlich sich selbst und seinen göttlichen Urheber denkt. Das Denken an sich selbst involvire aber ebenfalls einen Dualismus von Begriffen. Denn er erkenne in sich ein Zweifaches: einen körperlosen Geist

[2]) אין דבר רע יורד מלמעלה.

[3]) Vergl. Joël, „Don Chasdai Creskas“, S. 42.

[4]) S. Scharastani, Th. II, S. 261.

[5]) Kusari IV, 25.

[6]) Vergl. Ikkar, II, 13. More, I, 72:
ובזה הציור יתבאר גם כן שהאחד אמנם ברא אחד.

[7]) עיון אלמסאיל (Fontes quæstionum) edit. Schmölders in d. Docum. philos. Arab. p. 45.

[8]) אלמעלם אלתאני. S. Delitzsch, Ez Chajim p. 296. — Aristoteles war אלמעלם אלאול, „der erste Lehrer“, ebenso wie (Kusari V, 12) Socrates der „Erste“ genannt wird: סקראט הראשון.

und ein von Gott abhängiges, daher möglich-seiendes Wesen. Aus dieser Dreiheit von Begriffen nun im Denken des Erst-Bewirkten, nämlich: Gott, körperloser Geist und Möglichkeit der Existenz, gehe auch eine Dreiheit von Emanationen aus: Eine Intelligenz, ferner die Seele und der Leib der ersten Himmelssphäre. Aus dieser derart emanirten Intelligenz aber, welche ebenfalls solch' eine Trias von Begriffen in sich trage, emaniren dann wieder drei Existenzen: Eine Intelligenz, die Seele und der Leib der Fixstern-Sphäre. Und so ziehe sich diese geistige Kette von Emanationen fort, bis sie endlich bei ihrem letzten Ringe, der zehnten Intelligenz, stehen bleibe, welche der „thätige Verstand" oder auch der „Formengeber" genannt werde und aus welcher die sublunarische Welt emanire.

Man sollte es gar nicht glauben, dass zur Emanationslehre, so wenig mit dem wahren Geiste des Judenthums vereinbar, sich dennoch auch jüdische Forscher ersten Ranges bekannten. Ibn Gabirol hat damit ein ganzes System aufgebaut und in seiner, für die Geschichte der Philosophie höchst bedeutsamen Schrift: „Die Quelle des Lebens", in der ganzen Consequenz durchgeführt. Schon dieser Titel der Schrift ist bezeichnend, denn „die Schöpfung gleiche dem Strömen des Wassers aus der Quelle hervor." Nur trüben sich die Wasser in dem Maase, als sie sich um so weiter von ihrer Quelle entfernen. Alles Seiende, ausser der „Ersten Substanz" (Gott), bestehe aus demselben Substrate, nur verdichte dieses sich allmählig, bis es zur vollen Körperlichkeit wird. Das Erste in der Reihe der Emanationen sei die Universalvernunft, das Letzte sei die Natur — aber nicht, wie bei den Peripatetikern, als das dem Universum inhärente Gesetz, sondern als selbstständige Substanz, als natura naturans gefasst. Von dieser emanire dann die Welt der Körperlichkeit, in welcher aber wieder verschiedene Stufen zu unterscheiden seien, von dem mehr Einfachen zu dem mehr Zusammengesetzten immer abwärts führend.

Obschon von dem Gabirol'schen durch und durch verschieden, tritt doch auch in dem maimunischen System plötzlich, wie ein deus ex machina, die Emanationslehre auf. (More II, 12). In der Philosophie der Kabbala bildete sie eben den ganzen Mittelpunkt [1]).

[1]) Vergl. Ikk. II, 11. In der Kabbala wusste man ebenso die Vielheit in der Erscheinungswelt, vorzüglich aber die Existenz der Materie und der Sünde, nicht anders zu erklären, als durch die Annahme der Emanation, die ein immer abwärts steigendes Stufenverhältniss darstellt, so dass die je mittelbarere und von Gott entferntere Ausströmung einen immer geringeren Grad von Vollkommenheit besitzt und immer mehr sich verdichtet

(נעלם, מושכל, מוטבע, מורגש).

Denn ebenso wie das Mannigfaltige, habe Gott auch das Mangelhafte in der Welt gewollt, damit der Mensch in dem Kriege und Siege über dasselbe erst zur wahren Vollkommenheit emporsteige. S. Meïr ben Gabbai, Derech Emuna et Goldberg, p. 36.

Diese Emanationstheorie fand jedoch in Algazali einen Gegner. Wie sollten, sagte er, aus blossen Begriffsvielheiten reale Vielheiten hervorgehen können?[1]) Auch dessen Zeit- und Gesinnungsgenosse Jehuda Halevi ist entschiedener Gegner dieser Theorie. „Diese Doctrin", sagt er, „haben die Menschen nur darum angenommen und sie für speculativ erwiesen betrachtet, weil griechische Philosophen sie gelehrt. Und doch ist diese ganze Theorie blosse Hypothese, gegen die verschiedene Einwürfe sich erheben. Warum z. B. blieb die Emanation stehen? Hörte denn die Kraft des emanirenden Principes auf? Ferner, warum emanirt nicht aus dem Bewusstsein des (Planetengeistes) Saturn von dem, was über ihm ist, Etwas, und aus seinem Bewusstsein von dem obersten Engel wieder etwas Anderes, so dass die Emanationsformen desselben vier wären (statt, wie behauptet ward, aus jeder Intelligenz nur drei emaniren)? Woher wissen wir überhaupt, dass aus dem Bewusstsein von sich selbst eine Sphäre und aus dem Bewusstsein vom Ersten ein Engel werde? Demgemäss sollte wohl auch von Aristoteles, da er behauptet, sich seiner bewusst zu sein, eine Sphäre emaniren; so wie, da er vorgibt, ein Bewusstsein von dem Ersten zu haben, sogar ein Engel aus ihm emaniren müsste!"[2])

Aehnlicher Weise eifert auch Ibn-Daud gegen die Emanationstheorie: „Ich begreife nicht, welche Ueberzeugungskraft jenen Sätzen innewohne und wie sich überhaupt solche Sätze beweisen lassen. Sie wollten einer Schwierigkeit entgehen und verstrickten sich in viele andere"[3]).

Es darf übrigens den denkenden Leser bei solchen Untersuchungen nicht befremden, Koryphäen der mittelalterlichen Philosophie über derlei, ganz jenseits des menschlichen Gesichtskreises liegende Materien speculiren zu sehen. Hat doch selbst die durch den Kriticismus erleuchtete und ernüchterte Zeit nicht alle transcendenten Fragen ad acta gelegt. Wir erinnern beispielweise an den zwischen Jakobi, Schelling, Friedrich Schlegel u. A. geführten Streit, ob man der Gottheit Vernunft oder Verstand beilegen solle.

Wir schliessen dieses Capitel über den philosophischen Gottesbegriff mit den Worten, die einst Gassendi an Cartesius richtete: „Ecquis dici potest habere ideam de deo germanam, seu quæ repræsentent deum qualis est? Quam pusilla res esset deus, nisi esset alius haberetque alia, quam nostra haec quantillacumque!"[4])

[1]) S. Ikk. l. c. Ibn-Rosch, Destr. destr. disp. IV. Tennemann, Gesch. d. Phil., S. 379.

[2]) Kusari, IV, 25.

[3]) Emuna rama, II, rad. 4. c. 3.

[4]) S. Objectione quintæ in Cartesii meditationes de prima philosophia Francof. 1692, p. 181

Die Lehre von den Attributen Gottes.

„Lob sei dem, der so hoch erhaben ist, dass,
„wenn unsere Vernunft sein Wesen betrachtet,
„ihre Fassungskraft in Unfähigkeit des Erfassens
„sich umwandelt, und wenn unser Verstand prüfen
„will, wie sein Thun aus seinem Wollen hervor-
„geht, unsere Weisheit zur Unwissenheit wird,
„und wenn die Zungen ihn durch Attribute
„verherrlichen wollen, alle Beredsam-
„keit ein Stammeln wird!"

More I, 58.

Sobald man über Gott und göttliches Wesen gedankenmässig zu sprechen beginnt, drängt sich unwillkürlich die Frage in den Vordergrund: Welches sind die Eigenschaften (die Attribute) dieses göttlichen Wesens?

Solange indessen die Philosophie noch nicht zu festgegossenen Systemen und Formeln sich krystalisirt hatte, überhaupt „Philosophie“ in dem schulmässigen Sinne, den wir nun darunter fassen, noch gar nicht existirte, da das Denken über höhere Fragen und Begriffe noch keine Sache strenggegliedeter Syllogismen, sondern Sache des Gemüthes und des natürlichen Verstandes war, lag in der Frage nach den Eigenschaften Gottes noch durchaus nichts Schwieriges.

Man schrieb dem allervollkommensten Wesen, vor dem der Geist, ebenso wie das Knie, in staunenster Bewunderung sich beugte, alles das, was eben dem Verstande gut, gross, mächtig, erhaben und anbetenswerth schien, im eminentesten Sinne als Attribute zu. Ob durch Zueignung von Attributen die höchst einfache Substanz nicht aufhören würde einfach zu sein, da durch Beilegung von Eigenschaften einerseits ein Gattungsbegriff und anderseits ein Sonderbegriff, mithin eine Zusammensetzung aus Genus und Differenz entstehe, was jedoch dem Begriffe eines Nothwendig-Seienden ganz entgegen ist; ob überhaupt durch eine Einfassung in den Rahmen von Qualitäten das Absolute nicht eben den Charakter des Absoluten, des Unbegränzten verliere — diese und derlei haarspaltender Bedenklichkeiten mehr, die später den speculativen Köpfen und Schulen so viel Schweiss verursachten, fanden noch keinen Weg zu dem schlichten und natürlichen Verstande vorphilosophischer Zeiten.

Man enthielt sich nur höchstens aus dem Grunde der Beilegung von Attributen, weil man besorgte, in diesem Punkte des Guten weit eher zu wenig, als zu viel zu thun. Ein Psalmendichter sagte desshalb: „Für dich ist Schweigen Lob!“ und auch der Verfasser des Koheleth schrieb: „Gott ist im Himmel und du auf Erden, darum seien deiner Worte wenige“ [1]). Es ist dieselbe fromme Scheu, die auch im Talmud (Berach. 33, 6) einem Manne, der durch eine lange Reihe von Attributen Gott zu verherrlichen glaubte, eine Rüge zuzog.

Allein wir würden höchst unkritisch verfahren, wenn wir auch noch den Talmud auf jenem naiven Standpunkt des rein natürlichen Verstandes uns denken wollten, einem Standpunkte, der von den haarspaltenden Deductionen der Philosophen noch gar nicht tangirt ward. Und am Ende gehört nicht einmal kritischer Scharfblick dazu, sondern nur überhaupt ein Einblick in die talmudischen Folianten, um da nicht nur dem häufig wiederkehrenden Ausdruck „Philosoph“, sowie förmlichen Disputationen mit „Philosophen“, sondern sogar einer ziemlich genauen Bekanntschaft mit den alten speculativen Lehrsystemen zu begegnen. Zuweilen klingt uns von den talmudischen Lippen rabbinischer Autoren ganz derselbe Meinungsstreit entgegen, den wir aus den eigentlichen Philosophenschulen her kennen [2]). Die Fragen über die Schöpfung aus Nichts, über die Urmaterie, über die vorweltliche Zeit und

[1]) S. More, I, 59, Ende.

[2]) So z. B. findet Krochmal (Abore Neb. ha-Sem. pag. 149) die Frage welche noch im Mittelalter die Meinungen theilte, ob nämlich Himmel und Erde gemeinsam aus derselben Urmaterie bestehen, oder ob der Himmel einen eigenen Urstoff habe (bei den Arabern אלגסם אלכאמם), auch im Midrasch als einen Gegenstand des Streites. Denn so wird Beresch. rab. c. 12 berichtet: ר׳ אליעזר אומר כל מה שיש בשמים ברייתו מן השמים, וכל מה שיש בארץ ברייתו מן הארץ — mithin eine zweifache Urmaterie — ר׳ יהושע אומר כל מה שיש בשמים ובארץ אין ברייתו אלא מן השמים.

Ebenso scheint uns die Lehre des Empedokles, dass die vier Elemente ursprünglich durch die einigende Freundschaft unbeweglich zusammengehalten waren, bis der trennende Streit kam und jene Verbindung löste, wodurch die Weltbildung begann, auch in den Midrasch eingedrungen zu sein. Vergl. a. a. O. cap. 4: למה אין כתיב בשני כי טוב שבו נבראה מחלוקת.

den ausserweltlichen Raum werden hier und da sogar mit grosser Feinheit und dialektischer Schärfe behandelt.

Aussprüche, wie „Wisse, was du dem Freidenker zu widerlegen habest“ [1]), oder „Wessen Weisheit der Gottesfurcht vorausgeht, dessen Weisheit wird keinen Bestand haben“, sowie überhaupt die ganze Erscheinung eines Mannes wie „Acher“ mitten unter den Lehrern der Mischna — zeigen, dass mitunter selbst höchst freisinnige philosophische Richtungen Eingang in die rabbinischen Kreise sich zu verschaffen gewusst. Ueberhaupt wäre es schon *a priori* gar nicht denkbar, dass die jüdisch-alexandrinischen Forschungen an den palästinensischen Hochschulen ganz spurlos sollten vorübergegangen sein, ohne dort ein verwandtes Echo wach zu rufen. In der That sind aber philonische Sätze, wie z. B., dass Gott der Raum des Weltalls (*τόπος τῶν ὅλων*) sei, ganz wortgetreu in die rabbinische Denk- und Sprachweise hinüberversetzt worden. Auch gnostische Lehren sind vielfach in der hagadischen Literatur nachgewiesen worden [2]).

Die talmudische Zeit nun, die schon so vielfach von den philosophischen Fragen berührt wird, konnte mithin auch das wichtige Kapital von den Attributen nicht mehr so leicht hin an sich vorübergehen lassen. Dürfen wir in Gott, als der einfachsten Substanz, eine Mehrheit von Eigenschaften uns denken, ohne dadurch die absolute göttliche Einfachheit zu trüben? Zuverlässig war dies ein Bedenken, das auch schon die jüdischen Forscher der talmudischen Epoche beschäftigte.

Wir sehen nämlich, dass auch schon die talmudische Religionsphilosophie Anstand genommen zu haben scheint, dem Wesen Gottes

[1]) Vgl. dazu besonders Syhedr. 38, 6:

אפיקורס ישראל כל שכן דפקר טפי.

[2]) Von Grätz in der Schrift „Gnosticismus und Judenthum“ und von Krochmal a. a. O. — Ein solch' gnostischer Anklang scheint uns auch Folgendes zu sein. Die Gnostiker (namentlich Valentin) dachten sich die aus Gott emanirende Entfaltung der Lebenskraft in Paaren (*συζυγία*) vor sich gehend, jedes der Paare aus einem männlichen oder lebengebenden und aus einem weiblichen, lebenempfangenden Aeon bestehend. Uns klingt nun etwas dem Verwandtes aus der folgenden Midraschstelle heraus. Beresch. rab. c. 11:

אמרה שבת לפני הק"בה, רבש"ע לכל נתת בן זוג ולי לא נתת בן זוג.

S. Ikkar II, 11.

Attribute zuzuschreiben [1]), d. h. sich dieselben als dem Wesen Gottes inhärent zu denken, sondern lieber zu einer Hypostasirung derselben Zuflucht nahmen. Wol redet der Talmud von dreizehn Attributen der göttlichen Gnade [2]), allein alle diese Attribute treten eben immer als etwas Persönliches, Selbständiges auf. Als Gott den Menschen zu erschaffen beschloss, da schaarten sich die Barmherzigkeit, die Wahrheit, die Gerechtigkeit und der Friede, sämmtlich hypostasirte Attribute, um den Thron Gottes, um theils für, theils gegen die Menschenschöpfung das Wort zu führen (Beresch. r. c. 8) — eine Stelle, die freilich durch und durch parabolisch ist, allein auch die Parabel geht in der Regel von herrschend gewordenen Anschauungen aus. „Die Weisheit hat sich ihr Haus gebaut", dies sei ein Attribut Gottes (Synhedr. 37. 6), ein Satz, der ganz an die Hypostasen Philo's mahnt [3]). „Sieben Eigenschaften stehen Dienst thuend vor Gottes Thron, nämlich die Weisheit, die Gerechtigkeit u. s. w." (Abot d' K. Nathan c. 37).

Sämmtliche Attribute wurden in zwei Klassen getheilt, in jene der absoluten Gnade und der absoluten Gerechtigkeit. Beide jedoch dachte man sich derart ganz losgelöst vom Wesen Gottes, dass, in einer freilich noch immer nicht erklärten Hagada, Gott betend dargestellt wird, dass die Attribute der Gnade die Oberhand erhalten mögen über jene der absoluten Gerechtigkeit (Berach. 7 a).

Der pluralistische Ausdruck in der Daniel'schen Vision: „ich sah, wie man Throne hinsetzte und der Uralte der Tage setzte

[1]) Ebenso wie auch Philo an vielen Stellen darauf zurückkömmt, es könne von Gott kein Attribut ausgesagt werden; nur τὸ ὤν — wobei sich Philo auf Exod. 3, 14. ἐγώ εἰμι ὁ ὤν, beruft — könne er genannt werden.

[2]) Rosch ha-Schana 17 b. mit Bezug auf 2 M. 34, 6. — Ueber die Weise, wie aus genannter Schriftstelle 13 Attribute herauszuzählen seien, divergiren die Meinungen. Vergl. Ibn-Esra z. St. und Josafot zu Rosch ha-Schana l. c. Darin jedoch übereinstimmen Alle, dass selbst das Tetragrammaton ה̈ mit als Attribut Gottes zu zählen sei. — Wir erinnern hier an den Scholastiker Gilbert von Porré (im 12. Jahrh.), welcher in Gott zwischen Wesen und Object unterschied und lehrte, dass selbst der Begriff Gottheit keineswegs mit der göttlichen Wesenheit zu identificiren sei. Vergl. Bernardi opp. ed. Mabill. p. 1319: Magnitudinem, qua magnus est deus, et item bonitatem, qua bonus est postremo divinitatem qua deus est, deum non esse. Divinitate deus est, sed divinitas non est deus.

[3]) Vergl. de special. legib. p. 1096.

sich zu Gerichte“ ward auf die zwei Attribute der Gerechtigkeit und der Gnade bezogen (Synhrdr. 38 b). Ja, diese Hypostasirung ging so weit, dass ein förmliches Zwiegespräch zwischen Gott und dem Attribut der absoluten Gerechtigkeit angeführt wird [1]).

In dem stereotyp gewordenen Ausdruck: Es sei der Wille vor Dir! [2]), anstatt: „es sei Dein Wille“, wollte man auch den göttlichen Willen als ein vom Wesen Gottes getrenntes, hypostatisches Attribut erkennen (S. Krochmal a. a. O. pag. 146). Indess ist dies vielleicht nur eine decente oder euphemistische Redeweise [3]), entstanden aus der Scheu, Gott einen Willen in dem gewöhnlichen menschlichen Begriffe, als auf Sinnesänderung beruhend, in direkter Weise zuzuschreiben [4]).

Schlagend ist dagegen der Hinweis auf die folgende Stelle in einem Gebete des R. Johanan: „Möge vor dich kommen das Attribut Deiner Güte und Deiner Herablassenheit!“ (Berach, 16 b).

„Bevor die Welt ist erschaffen worden“, lautet ein Spruch, „war nichts existirend als Gott und sein Name“ — mithin ward sogar der Name Gottes als ein hypostatisches Moment angesehen, was wiederum an Philo erinnert, bei welchem der Name Gottes (ὄνομα τοῦ θεοῦ), identisch mit den Logos, als erste Emanation Gottes erklärt ward.

Mit dem System der Hypostasen stand in der Regel die Emanationslehre im Bunde, nach welcher Gott geistige Wesenheiten aus sich ausstrahlt — Ausstrahlungen, die, nach dem Grade ihrer Entfernung von der sie ausströmenden Lichtquelle, immer mehr sich trüben und verdichten. Sollte nun auch der Talmud diese Lehre gekannt haben? Maimuni im More II. 6. glaubt, aus einem Ausdruck im Talmud auf die Bekanntschaft mit der Emanationslehre schliessen zu können. Uns scheint ein Ausspruch des R. Gama-

[1]) S. Megilla 16 a: אמרה מדת הדין לפני הק"בה, und darauffolgend: אמר לה הק"בה.

[2]) יהי רצון מלפניך.

[3]) Aehnlicher Weise wie Onkelos derlei decente Ausdrucksweisen (דרך כבוד) liebt und z. B. ואל ידבר עמנו אלהים (Exod. 20, 16) durch ולא יתמלל עמנא מן קדם ה' übersetzt.

[4]) Wie wir bereits im früheren Abschnitte gezeigt, kam die arabisch-jüdische Philosophie aus demselben Grunde auf die Idee eines רצון קדום im Gegensatze zu dem רצון מחודש S. Olam Katon III. Jesod Mora I, Ende. More I, 75. II, 18. Ikkar, 2. Ez Chajim c. 75.

liel darauf hinzudeuten. Dieser, der mit „Philosophen" häufig Umgang und Ideenaustausch hatte [1]), wurde einst gefragt: Nach eurer Behauptung, dass auf jeder Versammlung von zehn Betenden die Schechina (Gottheit) ruhe, wie viele solcher Schechina's müsste es dann geben? Hierauf antwortete Gamaliel mit einem Gleichnisse von den Ausstrahlungen der Sonne (Synhdr. 3, 9 a).

Dies führt uns aber eben zu einem sehr wichtigen Punkte, durch dessen richtige Auffassung wir über viele grell anthropomorphistisch klingende Stellen des Talmuds ein besseres Licht gewinnen. Wir meinen den talmudischen Begriff „Schechina". Von der bisherigen Auffassung glauben wir gänzlich abgehen zu müssen. Wir möchten nämlich Schechina durchaus nicht mit der göttlichen Wesenheit identificiren. Während Gott von den talmudischen Lehrern als allgegenwärtig, „das ganze Weltall erfüllend, wie die Seele den ganzen Körper erfüllt", und dennoch zugleich auch erhaben über jede Raumbeschränkung und jeden Raumbegriff erkannt ward, wurde die Schechina im Gegentheil, wie schon die Etymologie dieses Ausdruckes zeugt, als ein an einen bestimmten Raum Gebundenes gefasst. „Die Schechina ruht" (השכינה שורה) ist ein stehender Ausdruck. Der öfters mit Häretikern disputirende R. Abuhu stellte die Behauptung auf, dass die Schechina „nur an der Westseite ruhe", einer andern Meinung gegenüber, welche behauptete, sie ruhe zuweilen auch an anderen Weltseiten (Bab batra 25 a).

Selbst der spätern, jüdisch-arabischen Philosophie, welche unter dem talmudischen Ausdruck Schechina, ganz so wie unter dem biblischen Ausdruck „Herrlichkeit des Ewigen", die in einer sinnfälligen Erscheinung sich wahrnehmbar machende Gottheit erkennen will [2]), können wir hierin nicht ganz beistimmen. Denn ausdrücklich wird zuweilen die Schechina als ein von Gott ganz Verschiedenes, ihm gegenüber Objectives, dargestellt [3]).

[1]) Vergl. Ber. r. cap. 68.

[2]) S. Emunot we-Deot II, 8; More I, 26; Kusari II, 7, IV, 3.

[3]) So z. B. in der Stelle (Midrasch Mischle): עמדה שכינה לפני הק"בה. Auch kabbalistische Schriftsteller fassten die Schechina als nicht identisch mit Gott, sondern als eines von den göttlichen Attributen. So sagt Josef Gikatilla (Schaare Ora, p. 16, d):

מדת אדני הנקרא שכינה היתה הולכת עם יעקב בשליחות אל חי
וע"ז אמר המלאך הגואל אותי.

Uns scheint es, dass hier ein Stück philonischer Philosophie in die talmudische Anschauung übergegangen ist. Der wichtigste Theil in der Philosophie Philo's ist die Lehre von dem *Logos*, als dem Inbegriff aller geistigen Kräfte. Der Logos ist der Mittler zwischen Gott und Welt, an der Grenzscheide des Endlichen und Unendlichen stehend. Er heisst daher Stellvertreter Gottes, der dessen Befehle in der Welt vollzieht. Es wohnt dieses Mittelwesen einerseits in Gott, wie der Plan der Stadt in der Seele des Baumeisters, anderseits aber ist er auch in der sinnlichen Welt verbreitet, als die in ihr sich offenbarende göttliche Vernunft. Der Logos vertritt die Welt bei Gott als Fürbitter, Mittler und Paraklet, er vertritt aber auch Gott, den Unnahbaren, der Welt gegenüber.

Dieser Logos erscheint dem Philo zugleich auch als *Mensch* in höherem, ideellem Sinne. Denn eines der ersten Räthsel, welches die heil. Schrift darbietet, besteht in der doppelten Erzählung von der Erschaffung des Menschen. Zuerst nämlich heisst es: „Gott schuf den Menschen nach seinen Ebenbilde, im Ebenbilde Gottes schuf er ihn“ (1 E. M. 1, 27). In der zweiten Erzählung dagegen: „Gott bildete den Menschen aus Staub von der Erde und hauchte in seine Nase den Odem des Lebens“ (das. 2, 7). Diese Doppelerzählung bildet für die neuere Kritik einen der Anhaltspunkte, aus denen sie auf die Zusammenstellung verschiedener Urkunden im Pentateuch geschlossen hat. Ganz andere Schlüsse baute Philo darauf. Ihm schien daraus hervorzugehen, dass es zwei Urmenschen gibt, einen übersinnlichen, nach dem Bilde Gottes geschaffenen Idealmenschen, und einen sinnlichen, irdischen geschichtlichen Adam. So sagt er in seinen Allegorien des Gesetzes, es gebe eine doppelte Form der Menschheit, auf der einen Seite einen himmlischen Menschen, nach dem Bilde Gottes geschaffen, auf der andern einen irdischen, aus einen Erdenblock entstanden.

Diesem philonischen Logos entspricht nun die talmudische *Schechina*. Sie steht ebenso an der Grenze zwischen dem Unendlichen und Endlichen. Wie der Logos ist sie Stellvertreter Gottes der Sinnenwelt gegenüber. Daher der Erscheinungswelt ganz nahe stehend, einen Raum einnehmend und zuweilen den Sinnen wahrnehmbar. נהנה מזיו השכינה oder מקבל פני השכינה ist dafür die übliche Bezeichnung. Simon der Gerechte konnte daher, nach einer Legende in Menach. 109 b. alljährlich beim Eintritt in's Allerheiligste die Schechina mit menschlichen Augen sehen. Wenn fer-

ner die Bibel berichtet, dass der Mensch im Ebenbilde Gottes geschaffen sei, so ist dies nach talmudischer Anschauung kein blosser Anthropomorphismus, sondern hat eine ganz buchstäbliche Bedeutung, indem diese Ebenbildlichkeit nicht auf die über jede Verähnlichung erhabene Gottheit, sondern auf die der Erscheinungswelt nahestehende Schechina sich bezieht [1]). Aus eben diesem Grunde wurde die Schechina zuweilen auch das „Bild“ genannt [2]). Ganz so hatte auch Philo, mit Bezug auf Zachar. 6, 12, und diesem folgend, Eusebius (lib. III, 13) die Menschengestalt als Ebenbild des Logos erklärt.

Unserer Auffassung nach wäre mithin die Schechina, als die der Erscheinungswelt vorstehende Hypostase, identisch mit der zuweilen vorkommenden Bezeichnung „Fürst der Welt“ [3]). Aber auch noch einen andern, in der talmudischen Terminologie öfters wiederkehrenden Ausdruck halten wir damit identisch, den Ausdruck „der heilige Geist“. Diese Identität wird aus folgender Stelle ganz evident. Ein älterer talmudischer Autor sagte: Als die Königin Ester zur Fürbitte für ihr Volk zum König sich begab, ward sie vom „heiligen Geiste“ erfüllt. Da fügte ein späterer Lehrer hinzu: Als sie jedoch an den Götzentempeln vorbeikam, wich die „Schechina“ von ihr (Megilla 15 a) [4]).

Ja, die talmudische Lehre von der Schechina scheint uns fast

[1]) Vergl. Bab. bat. 58 a: אדם בפני שכינה. Auf diese Ebenbildlichkeit mit der Schechina hat auch die folgende so stark anthropomorphistisch ausgeprägte Stelle Bezug (Synhedr):

אמר רבי מאיר בשעה שאדם מצטער שכינה מה לשון אומרת קלני מראשי קלני מזרועי.

[2]) S. Bab. batr. 58 a. Chul. 16 b. Moëd kat. 15 b.

[3]) S. Chul. 60 a. Ibam. 16 b. Synhedr. 94 a. Wir verweisen hier gelegentlich auf eine Stelle des Abraham v. Posquières (citirt von Jakob b. Chabib, En Jakob, Taan. cap. 1):

ומצאתי כתוב בשם הראב״ד ז״ל בפירוש לא נמסרו ביד שליח, שליח הוא שר העולם הנראה לנביאים, נאצל מן הסיבה העליונה, וכח העליון בו, והוא אמר נעשה אדם בצלמנו.

Vergl. bei Grätz (Gesch. VII. Note 3, S. 445) die aus der Schrift מערכת אלהות citirte Stelle. In dieser Stelle wird nicht שר העולם, sondern שר הפנים erwähnt.

[4]) Nach Kusari II, 4. ist der heilige Geist ein feiner und so zu sagen ein geistiger Körper (גשם דק רוחני), ganz so wie dies die Schechina nach talmudischer Lehre ist.

wie verwandt mit dem, was später die Philosophie der Araber unter dem „thätigen Verstand“ (dem שכל הפועל) sich dachte [1]. So wie dieser, ist auch die Schechina diejenige Emanation Gottes, die unmittelbar auf die geschaffene Welt, und vorzüglich auf den menschlichen Geist, ihre Influenz zu üben berufen ist. Sowie die „Vereinigung mit dem thätigen Verstand“ als höchste Stufe der Seligkeit gerühmt ward, so galt nach talmudischer Lehre als höchste Seligkeit, auf Wem die Schechina ruht. Bemerken wollen wir noch, dass von den Arabern der thätige Verstand mit dem „heiligen Geist“ (ארוח אלקדם) für eines erklärt ward. S. hierüber Kusari, ed. Kassel, S. 87 und Emuna Rama, ed. Weil, S. 58. — Maimuni identificirte den thätigen Verstand mit dem talmudischen Fürsten der Welt“ (More II. 6).

Wahrhaft lärmschlagend jedoch wurde die Frage über die Attribute erst in nachtalmudischer Zeit, als die philosophischen Streitfragen überhaupt, elektrischen Strömungen gleich, aus den Philosophenschulen der Araber in die leichtempfänglichen jüdischen Köpfe sich hinüberpflanzten. Dürfen wir dem absoluten Weltgeist, der ersten Ursache, dem Nothwendig-Existirenden Attribute zuschreiben, oder dürfen wir es nicht? Diese Streitfrage bildete in dem grossen philosophischen Kriege, den die Geister damals führten, einen stragetischen Punkt ersten Ranges.

Der Araber Scharastani in der zweiten Vorrede seines von uns häufig erwähnten Buches über die islamitischen Secten zählt vier Fundamentalartikel, die vorzüglich Gegenstand des gegenseitigen Streites waren. Nun gleich den ersten Fundamentalartikel bildeten die göttlichen Eigenschaften, welche ein Theil ohne Bedenken annahm, ein anderer dagegen entschieden verneinte.

Und in der That gab es im Islam über diese Frage zwei sich bekämpfende Richtungen: die Djabariten und die Cifatiten. Die ersteren leugneten jedes göttliche Attribut, ja sogar das Attribut der Schöpfung, so dass, nach ihrer Lehre, Gott ein wahrhaft ab-

[1]) Diese Identität zwischen dem שכל הפועל und der talmudischen שכינה spricht, wie uns scheint, Maimuni im More III, 52 ganz deutlich aus.

stracter, jeder Eigenschaft wie jeder Handlung ganz fernstehender Begriff ist. Ihnen entgegen traten die Cifatiten [1]). An den Buchstaben des Koran hängend, waren sie dem gröbsten Anthropomorphismus verfallen und nahmen auch die Eigenschaften Gottes in ganz buchstäblichen Sinne.

Zwischen die beiden trat indess noch eine dritte, vermittelnde Richtung, welche die Attribute weder gänzlich verneinen, noch als in Gott bestehende Naturen anerkennen wollte. Es waren nämlich die Batiniten (d. h. die Allegoristen), welche behaupteten: „Wir sagen weder, Gott ist existirend, noch nicht existirend, weder wissend noch nicht wissend, weder mächtig noch machtlos, und so in Betreff aller Eigenschaften. Eine Bestimmung durch die schlechtsinnige Bejahung oder Verneinung ist nicht möglich, sondern er ist ein Gott zweier Gegenüberstehender, ein Schöpfer zweier Widersacher und der Entscheider zwischen zwei Gegnern“ [2]).

Nun, eine Vermittlerrolle ist in der Regel eine schöne und dankbare Rolle. Im Gebiete der Wissenschaft jedoch, wo es eben ein entschiedenes Für oder Wider gilt, ist ein Vermitteln und Transigiren selten am rechten Platze. So wenigstens denkt hierüber der entschiedene Maimuni (More I, 51). Ihm erscheint diese vermittelnde Richtung gleich jener, die zwischen die zwei berühmten Philosopheme des Nominalismus und Realismus Friede stiftend in die Mitte tritt und spricht: „Die allgemeinen Begriffe sind weder vorhanden noch nicht vorhanden“ — allein es seien dies eben Worte ohne Sinn, da zwischen existirend und nichtexistirend wohl kein Mittelding zu denken ist.

Eine Frage, die nun die islamitischen Zeitgenossen so lebhaft bewegte, konnte wohl auch die jüdischen Denker nicht gleichgiltig lassen. Saadia, einer der ersten Philosophen des jüdischen Mittelalters, widmet derselben eine Reihe von Kapiteln (l. c. II, 4—9). Er weist an dem Schema der aristotelischen Kategorientafel nach, dass im eigentlichen Sinne von Eigenschaften Gottes keine Rede sein könne. Doch lassen sich sämmtliche in der Schrift Gott beigelegte Attribute in Eigenschaften des Wesens und

[1]) Das arabische Cifât bedeutet eben Attribute.

[2]) S. Scharastani l. c. Th. I, p. im arabischen Texte:

הו אלה אלמתקאבלין וחאלק אלכצמין והאכם בין אלמתצאדין.

des Thuns eintheilen (שמות העצם והפעלים). Die ersteren sind sämmtlich in der Einheit des Gottesbegriffs enthalten, ohne da ein zur göttlichen Wesenheit hinzutretendes, accidentielles Moment zu bilden. Der Verstand fasst sie auch alle als Einheit auf, doch die Sprache, minder geistig und zusammenfassend als der denkende Verstand, findet kein solches Wort, das im Stande wäre, dasjenige, was der Verstand als Eines gedacht, auch im Ausdruck als Eines wiederzugeben. Sie sieht sich daher in ihrer Ohnmacht genöthigt, den durch und durch einheitlichen Gottesbegriff in eine Mannigfaltigkeit von Ausdrücken aufzulösen. Was ferner die Attribute des Wirkens betreffe, so fügen sie zum Wesen Gottes durchaus kein Accidenz hinzu, da sie bloss Bezeichnungen der in Natur und Geschichte sich kundgebenden Wirkungen Gottes sind.

Auf Saadia folgt dann eine lange Schaar von jüdischen Religionsphilosophen und alle beschäftigen sich mit dieser Frage. Die meisten derselben, wie Bachja (Pforte der Einheit, Absch. 10), Jehuda Halevi (Kusari II, 2), Ibn-Daud (Emuna rama II, 3) kommen darin überein, dass die Gott beigelegten Attribute eigentlich nur negativen Sinn haben, die nur ihren Gegensatz ausschliessen, aber keineswegs etwas Positives, Reales von Gott aussagen wollen.

Dem schliesst sich auch Maimuni an (S. More I, 50—60). Gott habe durchaus keine Attribute. Was ist denn in Wahrheit ein Attribut? Die Definition eines Gegenstandes; aber einen Gegenstand definiren heisst, ihn in Beziehung mit einer Gattung und einer Art bringen. Gott, der der Einzige seiner Gattung und seiner Art ist, entzieht sich daher jeder Definition. Gott Attribute beilegen, hiesse ihn determiniren, ihn begrenzen, auf ihn die Grenzen und den Modus des Geschöpfes übertragen, hiesse endlich sein Wesen theilen und herabwürdigen.

Aber wie, wird man nicht dennoch bei folgenden vier Attributen eine Ausnahme machen müssen: Leben, Macht, Wissen und Wollen? Nun wohl! In unserem menschlichen zusammengesetzten Sein ist Leben und Gedanke, Wissen und Können wohl getheilt. In Gottes durch und durch einheitlichem Wesen ist dies Alles Eines. Diejenigen, welche hartnäckig Gott das Denken als Attribut beilegen wollen, sind genöthigt hinzuzufügen, dass er nicht denke wie der Mensch, nicht überlege, sich nicht erinnere. Wozu

nun dasselbe Wort anwenden, um grundverschiedene Dinge zu bezeichnen? Wozu von Gott sagen, er besitze Willen und Glückseligkeit, um dieses gleich nachher durch die Erklärung zu widerrufen, dass er über jede Sinnesänderung erhaben, wie über jede äusserliche Einwirkung, und dass er weder Hoffnung noch Furcht, weder Trauer noch Freude kenne, mit andern Worten, dass seine Art des Seins mit der unsrigen gar keine Beziehung habe.

Diese streng abstracte Einfachheit und Attributlosigkeit Gottes prägt sich auch, sagt Maimuni, in der seit ältesten Zeiten im Judenthume üblichen Scheu aus, den Namen Gottes auszusprechen. Nur im Heiligthume von den Priestern, den Geweihten des Herrn, und vom Hohenpriester am Versöhnungstage durfte der Name Gottes ausgesprochen werden. Ausserhalb des Heiligthumes setzte man an dessen Stelle den Namen „Adonai“ (Herr); aber Adonai sowie Elohim sind Apellativa, welche die Action Gottes ausser sich, sein Wirken inmitten der von ihm geschaffenen Welt, bezeichnen. Es gibt nur Einen Namen, den die Schrift den „eigentlichen“ Namen Gottes nennt. Dieses ist der vierbuchstabige Name, der Schem Hamforasch (d. h. der deutlich und gerade ausgesprochene Gottesname), und nur dieser allein ist die Bezeichnung des von jedem andern Begriff abstrahirten göttlichen Wesens. Diesen Sinn findet Maimuni in der von uns bereits oben citirten Midraschstelle: „Vor Erschaffung der Welt existirten nur Gott und sein Name“ [1]). Da die anderen, ausser dem Tetragrammaton, Gott beigelegten Namen bloss die Wirkungen bezeichnen, die in der geschaffenen Welt sich kundgeben.

Doch diese so strenge Lehre von dem unfassbaren, unaussprechbaren Gott, dem Gott ohne Attribute, wie stimmt sie mit einer religiös-kindlichen Liebe und Verehrung desselben zusammen? Wie sollen wir zu dieser absoluten Abstraction, die aller Erfassung von Seiten des menschlichen Geistes sich entzieht, unsern Geist und unser Herz erheben? Wenn Alles, was wir von Gott aussagen, nur negativen Sinn hat, da wir Positives vom Wesen Gottes durchaus nichts zu erkennen im Stande sind, so

1) עד שלא נברא העולם היה הקדוש ברוך הוא ושמו בלבד.
(Pirke R. Eliezer c. 3).

dass selbst der grösste der Menschen, ein Moses selbst, nicht im Stande war, in der affirmativen Gotteserkenntniss einen Schritt vorwärts zu thun, — worin bestehen demnach die verschiedenen Erkenntnissstufen, die ein Weltweiser oder Gottesgelehrter über den anderen erklimmt oder einnimmt?

Nun wisse, antwortet Maimuni, auch auf negativem Wege kann der menschliche Geist die Schätze seiner Erkenntnisse immer mehr und mehr erweitern. Je mehr wir nämlich von einer Sache erfahren, was sie nicht ist, um so näher kommen wir, auch auf dieser *via negationis,* zur richtigen Vorstellung von derselben. Und daher ebenso, je weiter wir auf dem Wege der Demonstration dazu gelangen, unrichtige Begriffe und Vorstellungen, die man sonst mit dem Wesen Gottes verknüpfte, auszuscheiden, anthropomorphistische und anthropopathische Meinungen und Vorurtheile zu negiren, um so höher wird auch in der That die Stufe sein, die wir in der richtigen Gotteserkenntniss ersteigen.

Der berühmte philosophische Prediger des 15 Jahrh., Jsaak Arama (Akeda c. 32), will mit Hilfe dieses letztern Gedankens den Schlüssel zum Verständniss einer sonst dunkeln rabbinischen Stelle gefunden haben. „Israel spricht den Namen Gottes schon nach vorhergegangenen zwei Worten aus, die Engel hingegen erst nach drei Worten“ [1]. Die mittelalterliche Philosophie hatte nämlich drei Welten unterschieden: die Welt der Geister, die der Sterne und die irdische Welt. Nun kennt aber der Mensch, da er von der Geisterwelt keinen Begriff hat, blos die zwei letztgenannten Welten, und weiss daher auch nur, dass in diesen beiden nichts mit Gott zu vergleichen sei. Die Engel dagegen, selber in der Geisterwelt lebend, wissen noch überdies, dass selbst da, im Reiche der körperlosen Intelligenzen, nichts mit Gott verglichen werden könne. Der Kreis ihrer Negationen und in Folge dessen also auch die Sphäre ihrer Gotteserkenntniss ist dadurch bedeutsam erweitert.

Indessen stimmten nicht alle Nachfolger Maimuni's dieser Lehre von dem negativen Sinn der Attribute bei. Gersonides z. B., einer der genialsten Denker der nachmaimunischen Zeit, weicht ganz entschieden davon ab. (Milchamot V, 3. 12). Er findet durchaus nichts Unangemessenes darin, Gott die positiven Attribute der stetigen Erkenntniss und der daraus folgenden Seligkeit Gottes,

[1]) Chullin 91 b.

ebenso wie das vollkommenste Leben zuzuschreiben. Auch sei es durchaus nichts Accessorisches, die absolute, unzerlegbare Einheit Gottes Beeinträchtigendes, wenn wir von ihm Substantialität, Existenz und Einheit, und alles dies natürlich im eminenten Grade, aussagen.

Eben so ist der karäische Maimonides, Aron ben Elia (Ez Chajim c. 71), gegen die negativen Attribute, denn da diese, ebenso wie die bejahenden, nicht im eigentlichen Sinne, sondern nur als Homonyme zu betrachten sind, so dürfte es jedenfalls angemessener sein, von Gott in affirmativen Attributen zu reden.

Indessen ist hier an positive Attribute keineswegs in dem Sinne zu denken, wie sie eben von den Mystikern und Kabbalisten gedacht wurden, den bei diesen sind die Attribute Gottes selbständige göttliche Kräfte, über die man sich freilich nicht recht klar wird, ob sie dem Wesen Gottes innwohnend, oder als etwas ausserhalb seiner Existirendes gedacht wurden. In solcher Dunkelheit lies uns schon Philo, in derselben Unklarheit sind wir auch Ibn Gabirol gegenüber. In seiner mit Recht berühmten, die „Königskrone" betitelten Hymne redet er folgendermassen die Gottheit an: „Du bist weise, und die Weisheit ist der Lebensquell, der aus Dir ausströmt". „Du bist weise, und aus deiner Weisheit liessest Du emaniren den schöpferischen Willen". Die Attribute der Weisheit und des Willens sind mithin in Gott, als dessen innerste Wesenheit, und doch auch wieder selbständige Emanationen ausserhalb seiner. Das Attribut des Willens scheint jedenfalls als eine vollständige Selbstexistenz von Gabirol gefasst worden zu sein. So liest man z. B. in dessen Schrift „die Quelle des Lebens" : „Das Wissen des Menschen kann ein dreifaches zu erkennen streben, nämlich Materie und Form, das schöpferische Wort, d. i. den Willen, und endlich die erste Substanz (Gott) (V, 56). „Es gibt im Sein nur ein dreifaches: die Materie mit der Form, die erste Substanz, und als Intermedium zwischen den beiden Extremen, den Willen" (1, 3). „Den Willen zu definiren ist eine Unmöglichkeit, aber beschreiben könnte man ihn als eine göttliche Kraft" (V, 60). „Die Urmaterie erhält die Urform von dem Willen, welcher in der Höhe residirt bei dem Schöpfer" (das. §. 18).

Dass derartige theosophische Träumereien vor den Augen eines so besonnenen, aller Schwärmerei feindlichen Denkers wie Maimuni keine Gnade finden konnten, ist selbstverständlich. Daher die herben

Auslassungen desselben gegen die Attribuisten. In dem philosophischen Systeme Maimuni's jedoch bleibt Eines ganz unerklärlich, einem von dem entschiedensten Rationalismus getragenen Systeme, dessen einzelne Momente — wie eben die Lehre von den Attributen, von der vollen Immatrialität der Engel, die Lehre von der Prophetie, die Auffassung der biblischen Antropomorphismen und der Opfergesetze — ein von demselben rationalistischen Grundgedanken innig zusammengehaltenes Gefüge bilden. In diesem symmetrisch schönen Lehrgebäude steht nur Eines ganz zusammenhanglos, nicht nur ohne jede innere Nöthigung, sondern auch in vollem Gegensatz zu dem das Ganze durchziehenden Grundgedanken da. Denn ganz so wie bei dem, neuplatonischem Myticismus zuneigendem Gabirol tritt uns auch mitten in den lichtvollen Räumen des maimunischen Peripateticismus, plötzlich die Emanationslehre entgegen. Was liegt daran, ob auf diesem mystischen Wege der Emanation die Gabirol'schen Attribute der Weisheit und des Willens, oder die „zehn Sephirot" der Kabbalisten, oder ob die maimunischen zehn getrennte Intelligenzen, deren letzte der „thätige Verstand" heist, zu Tage treten? [1])

Die Eintheilung der göttlichen Attribute bei den Kabbalisten findet der Leser bei Rekanate [2]). Die Kabbalisten hatten durchwegs die Attribute als selbstständliche göttliche Naturen betrachtet, und hatte diese Anschauung einen durch und durch antijüdischen Charakter erlangt, denn es wurde nun eine Reihe von Gebeten verfasst, wo jene göttliche Naturen um Vermittlung und Fürsprache bei Gott angerufen werden. Eines dieser Gebete lautet:

„O Attribut der Barmherzigkeit! setze dich in Bewegung für uns; vor deinen Schöpfer hin trage unsere Andacht und erbitte Gnade für dein Volk."

Es gehört zu den erhabensten Seiten unserer Lehre, dass sie jede Vermittlung zwischen Gott und Mensch ausschliest, so dass Maim es mit Recht als einen der Fundamentalgedanken des Judenthumes hervorhebt, dass der betende Mensch seine Andacht nur unmittelbar an Gott zu richten habe (Mischna-Coment. Synhedr. Absch. 10) — ein Gedanke, der auch im Talmud wiederholentlich

[1]) S. Jesode ha-Tora II, 10; acht. Absch. c. 8; More I, 57. II, 11.

[2]) S. באור התורה על דרך האמת, ed. Venet. p. 122.

betont wird [1]). Ja, obschon der Talmud selbst, wie oben gezeigt ward, die Attribute hypostasirt zu haben scheint, so hatte er doch jede Anrufung der Attribute entschieden verdammt [2]). Gebetstücke dieser Art wurden übrigens nicht blos in neuester Zeit beanständet, sondern lange schon ist das Unjüdische darin herausgefühlt und dagegen geeifert worden [3]).

[1]) S. Synhedr. 38 b.; her. Berach c. 9:
ר׳ יודן אמר בשר ודם יש לו פטרון, אם באה לו צרה אינו נכנס אצלו פתאום אלא הולך ועומד על פתח חצרו של פטרונו וקורא לבן ביתו והוא אומר לו איש פלוני בחוץ, אבל הקב״ה אינו כן, אם באת לו צרה לא יקרא לא למיכאל ולא לגבריאל, אלא לו צווח והוא יענה.

[2]) Vergl. z. B.: בבל קראנו אליו, אליו ולא למדותיו.

[3]) Mehreres darüber zusammengetragen s. bei Elasar Fleckeles, M'leches ha-Kodesch, od. Prag 1812, p. 4 a.

Argumente für die Einheit Gottes.

An der Spitze des Judenthums steht das Bekenntniss der absoluten Gotteseinheit, als oberstes Kriterion desselben. Mit diesem Bekenntnisse steht und fällt die ganze jüdische Glaubens- und Gotteslehre. Jener biblische Satz (5 M. 6, 4), der dieses Bekenntniss in sich fasst, ist daher durch alle Jahrtausende die höchste Glaubensformel Israels gewesen, der zahllose Märtyrer willig ihr Leben zum Opfer brachten. So lange der Jude an dem Bekenntnisse des Monotheismus unverbrüchlich festhält, soll er, nach talmudischem Ausspruche, als „Jude“ anerkannt werden [1]).

Die jüdische Religionsphilosophie will es jedoch mit dem blossen Bekenntnisse nicht genug sein lassen, sondern mit der ganzen Akribie hat sie immer sich darauf verlegt, das oberste Princip des Judenthums auch auf dem „Wege der Speculation“ [2]) in seiner unwiderlegbaren Wahrheit zu erweisen [3]).

Es hat sich hier der Segen des geistigen Wechselverkehres, jenes moralischen Gebens und Zurückempfanges, ganz sichtbar herausgestellt. Der Monotheismus ist vom Judenthume ausgegangen und vorzüglich vom Islam in sich aufgenommen wor-

[1]) Vergl. Talm. Megilla 13 a. Auch Jalkut zu Exod. 18, 19:
ויחד יתרו שייחד שם הב"ה, ל"א שנעשה יהודי,
dürfte vielleicht denselben Gedanken aussprechen. Indess im Tanchuma z. St. lautet die Stelle: אל תקרא ויחד אלא ויהד שנעשה יהודי.

[2]) בדרך העיון, arab. בטרק אלנטר.

[3]) Nach Mose dem Karäer (Schwiegervater des Ahron b. Elia aus Nikomedien) schliesst das Schriftwort „Schema Israel“, dem Doppelbegriffe des hebr. שמע (hören und verstehen) entsprechend, ein Zweifaches in sich: die Erkenntniss der Gotteseinheit auf dem Wege der Tradition und auf dem Wege der Speculation, jenes für die Niedrigen, dieses für die Höherstehenden im Volke.

den[1]); dagegen hat wieder das Judenthum von der Philosophie des Islam — dem Kelam — das Streben, die Gotteseinheit speculativ darzuthun, zurückempfangen[2]).

Selbst Bachia Ibn-Bakuda, der immer mehr zum Gemüthe als zum grübelnden Verstande seiner Leser sprechen will, und der, wie sein Zeitgenosse Al-Gazali, die praktische Moral weit über die speculative Forschung setzt, hat sich bei diesem erhabensten Momente des Glaubens ganz entschieden auf den philosophischen Standpunkt gestellt, um mit seinen Lesern auf dem „Wege der Speculation“ zu richtigen Begriffen über die göttliche Einheit zu gelangen. Wer die Einheit Gottes, sagt er, mit vollem Herzen, d. h. nicht blos mit den Lippen, sondern in Uebereinstimmung von Herz und Zunge anerkennen will, der muss mit Hilfe speculativer Beweisführung den blossen Glauben an dieses Dogma in philosophische Ueberzeugung umwandeln[3]). Mit Recht habe daher ein Weiser behauptet: Nur die Beiden, der Prophet und der Philosoph, können Gott in Wahrheit dienen, da jeder Andere in Gott ein Etwas verehre, das diesem erhabenen Begriffe ganz ferne liegt[4]), und es sei daher heilige Pflicht eines Jeden, dem die Gabe hiezu geworden, über die Einheit[5]) spe-

[1]) Und diese Aufnahme des Einheitsbekenntnisses, welches dem groben und selbst dem feinern Polytheismus gegenüber, auf den Verstand eine zwingende Macht ausübt, hat dem Islam weit mehr genützt, zu weitaus glänzenderen Eroberungen verholfen, als die ruhmbedeckten Waffen mohammedanischer Helden. So sagt auch Krug (Eusebiologie, Absch. II, § 12, Anm. 1): Die monotheistische Vorstellung des Islam ist vielleicht mit eine Ursache, dass das Christenthum, welches einst in Nubien so herrschend war, dass es dort bereits siebzehn Bisthümer gab, in diesem Lande fast ganz verschwunden und vom Islam verdrängt ist. Derselbe Fall findet auch in den Oasen statt. S. Rob. Walpole's Memoirs relating to european and asiatik Turkey. Nr. 27.

[2]) Als Gewährsmann dafür gilt uns Maimuni, welcher sagt:
זה המעט מזעיר שתמצאהו מן ענין היחוד, ומה שנתגלה מזה העניין לקצת הגאונים ואצל הקראים, הם עניינים לקחום מן המדברים מן הישמעאלים. (More I, 71.)

[3]) Schaar Hajichud cap. 1.

[4]) Das. cap. 2.

[5]) Der neuhebr. Ausdruck יחוד ist dem arabischen תוחיד nachgebildet. Letzterer Ausdruck erinnert uns an den islam. Sektirer Al-Halladsch, der um seinen Glauben befragt, antwortete; „Drei Buchstaben ohne Punkte und zwei mit Punkten bezeichnet!“ Und man sagte, er habe damit das Einheitsbekenntniss gemeint: תוחיד — da in der Neschischrift ת und י diakritische

culativ nachzudenken, denn nur dann könne er im Stande sein, was da vorzüglich Noth thue, die eigentliche Einheit[1]) von der uneigentlichen[2]) zu unterscheiden.

Eben dieser letztere Punkt zieht sich wie ein rother Faden durch die ganze jüdische Religionsphilosophie[3]).

Maimuni in seinen 13 Glaubensartikeln spricht sich hierüber in folgender Weise aus: „Die zweite Grundlehre betrifft die Einheit Gottes, d. h., wir glauben, dass derjenige, der die Grundursache alles Seienden ist, Eines ist, nicht wie das Eins der Gattung und nicht wie das Eins der Art, auch nicht wie das aus Theilen bestehende Individuum, das sich in mehre Einheiten zerlegen lässt, oder wie der einfache Körper — das Element — Eins der Zahl nach, doch theilbar in's Unendliche, sondern Gott ist von einer Einheit, der keine sonstige Einheit irgendwie gleichkommt“[4]).

Aber schon vor Maimuni hatte Abr. Ibn Daud darauf hingewiesen, dass bei allem Seienden ausser Gott das Prädicat der Einheit nur als Accidenz, nicht als wesentliche Begriffsbestimmung zu denken sei. Denn, wenn wir beispielsweise in dem Satze: Ein Mensch, die Einheit als wesentliche Bestimmung des Menschen betrachten wollten, dann würde eine Versammlung von Menschen den Begriff Mensch gänzlich zerstören[5]).

Auch Josef Albo weisst ausführlich nach, dass nichts ausser Gott durch Eins bezeichnet werden könne, nicht einmal der mathemathische Punkt, obschon er weder in Wirklichkeit noch im Gedanken theilbar ist, da er aber doch die Stetigkeit mit anderen Dingen gemein habe. Ja, selbst das numerische Eins, das wohl

Punkte erhalten. Vergl. Haarbrücker in den Anmerkungen zu Scharastani II, S. 418.

[1]) und [2]) אחד העובר und .אחד האמת

[3]) Und wir vermuthen, dass diese Scheidung zwischen eigentlicher und uneigentlicher Einheit deshalb so nachdrücklich betont und so eingehend hervorgehoben ward, um dadurch den entschiedenen Gegensatz klar zu machen zu jenem Dogma von der Dreipersönlichkeit Gottes, welches sich denn doch auch als Einheitsbekenntniss gibt. In einer Zeit solch' häufiger Religionsdisputationen, wie sie das Mittelalter war, fand man es wahrscheinlich für nöthig, diesen Gegensatz klar zum Bewusstsein zu bringen.

[4]) Vergl. auch Jesode ha-Tora I, 7.

[5]) Emuna rama II, rad. 2, cap. 3.

nicht einmal die Stetigkeit mit anderen Dingen gemein hat, dagegen jedoch nur etwas Imaginäres ist, so dass der Verstand sich viele solcher Einheiten denken kann [1]).

Diese Aengstlichkeit in Bezug auf die Einheit, mit der Gott zu bezeichnen sei, hat ebenso auch die Religionsphilosophen unter den Arabern vielfach beschäftigt. „Die Gelehrten, sagt Scharastani [2]), sind über das Eins verschiedener Ansicht, ob dasselbe nämlich unter die Zahl gehöre, oder ob es das Princip der Zahl sei. Diese verschiedene Ansicht geht aus der mehrfachen Bedeutung, welche der Ausdruck Eins hat, hervor. Man sagt nämlich ganz allgemein Eins und versteht darunter das, woraus die Zahl zusammengesetzt ist, denn die Zwei hat keine andere Bedeutung als Eins einmal verdoppelt. Man versteht ferner unter dem Ausdruck Eins das, woraus die Zahl entsteht, nämlich die Ursache derselben, welche nicht zur Zahl gehört. Es inhärirt aber auch noch ferner die Einheit allen Zahlen, nicht insofern die Zahl daraus zusammengesetzt ist, sondern alles Existirende ist in seinem Genus, seiner Art oder seiner Person Eins; und ebenso ist es bei der Zahl, denn die drei ist darin, dass sie drei ist, Eine. — Die Einheit in der ersten Bedeutung also gehört unter die Zahl, in der zweiten ist sie Ursache der Zahl und in der dritten inhärirt sie der Zahl. Unter den drei Fällen ist aber keiner, dessen Bedeutung auf den Schöpfer anzuwenden wäre“.

Diese Schwierigkeit nun, Gott durch das Eins zu bezeichnen, hat eine Theorie erzeugt, zu der beinahe der grösste Theil der mittelalterlichen Schulen sich bekannte: „Wenn wir sagen, Gott ist eins, so bedeute dieses blos, Gott ist keine Mehrheit“ [3]).

Wir sagten oben, von der Philosophie des Islam sei das Streben ausgegangen, die göttliche Einheit philosophisch zu erweisen. In der That hatte der Kelam vier Fragen zum Vorwurfe seiner

1) Ikk. II, 9 und 10. Vergl. auch Ibn Zadik, l. c. pag. 49:
אחד המספר אינו כאחד האלהות

2) L. c. II, S. 381 ff. Uebrigens handelt schon Aristoteles, mit Bezug auf die Einheitslehre der Eleaten, ausführlich über das Eins (*τὸ ἓν*) und bemerkt, dass selbst der metaphysische Begriff des Eins das Vielfache nicht ausschliessen könne. Phys. I, 2: *ἐνταῦτα δὲ διηπόρουν καὶ ὡμολὸγουν τὸ ἓν πολλὰ εἶναι κ. τ. λ.*

3) S. More.

dialektischen Untersuchungen gemacht: Schöpfung aus Nichts, Dasein Gottes, sowie Einheit und Unkörperlichkeit desselben. Wir geben hier in aller Kürze dessen Hauptbeweise für unsern Gegenstand.

Die kelamistischen Beweise für die Einheit[1]).

Maimonides, dem die Geschichte der Philosophie auch das Verdienst zuerkennen muss, das Lehrgebäude der Mutakallimun fast vollständig der Nachwelt aufbewahrt zu haben, führt uns fünf kelamistische Beweise für die Gotteseinheit vor, bemerkt jedoch, dass bei dieser Beweisführung vorzüglich zwei Hauptmethoden zur Anwendung kamen, nämlich die Methode der „gegenseitigen Hinderung“ und die der „reciproken Verschiedenheit“ [2]). Wir könnten dieselben die kosmologische und die ontologische Beweisform nennen.

a) Gäbe es mehr als Eine Gottheit, dann müsste das dem Weltganzen zu Grunde liegende Atom entweder ganz eigenschaftslos sein, was aber, einer Voraussetzung nach, rein undenkbar sei, oder es müsste die entgegengesetztesten, sich gegenseitig ganz aufhebenden, Eigenschaften an sich tragen. So könnte es z. B. treffen dass ein Atom von dem einen Gott jetzt die Eigenschaft der Wärme und von dem andern gerade die der Kälte erhielte, so dass, bei der „gegenseitigen Hinderung“ der beiden Eigenschaften, dieses Atom entweder kalt und warm zugleich, oder weder kalt noch warm sein müsste.

Maimuni macht gegen diesen Beweis geltend, dass derselbe nur neben der kelamistischen, auf der Atomenlehre beruhenden, Weltanschauung bestehen könne, welche das gesammte Universum, auch die Sphärenwelt mit inbegriffen, aus den gleichen Urbestandtheilen hervorgegangen sich dachte. Nach der Theorie von den „vier Elementen“ jedoch, vermöge welcher die Welt der Sphären aus einem ganz andern Urstoffe bestehe, der, zum Unterschiede von den vier Elementen der „fünfte Körper“ genannt wird, hätte die-

1) דלאיל אלתוחיד אלי ראי אלמתכלמין.

2) S. More I, cap. 75.

ser Beweis durchaus nichts Stichhaltiges. Denn man könnte dann immerhin zwei Gottheiten annehmen, von denen jedoch die eine nur in der Welt der Sphären, die andere ausschliesslich nur in der Welt der vier Elemente ihr souveränes Machtgebiet hätte. Sollte man es jedoch gegen den Begriff der göttlichen Allmacht betrachten, nicht auch ausserhalb des eigenen Machtgebietes wirken zu können, so liesse sich darauf entgegnen: Ein Wirken ausserhalb der Grenzen des eigenen Gebietes heisse eine Unmöglichkeit — und über das Unmögliche keine Gewalt zu haben, sei bekanntermassen, selbst in Ansehung der göttlichen Allmacht keineswegs eine Einschränkung der Vollkommenheit Gottes zu nennen.

b) Der von der „reciproken Verschiedenheit“ hergeleitete Beweis lautet folgendermassen. Wenn es zwei — oder mehrere — Götter gäbe, dann müssten beide einen Gattungsbegriff gemeinschaftlich haben, jene Bestimmung nämlich, die eben beide zu Göttern macht, und noch überdies müsste jeder dieser Gottheiten eine gewisse Sonderbestimmung eigen sein, durch die eben der eine Gott von dem andern sich unterscheide. Mithin wäre keiner der beiden Götter eine einfache Wesenheit, sondern aus verschiedenen Bestimmungen, aus Genus und Differenz, zusammengesetzt, was jedoch dem Gottesbegriff total widerstreitet. — Maimuni erkennt diesem Beweise einen echt demonstrativen Charakter zu, und in der That hatte sich derselbe einer grossen Beliebtheit zu erfreuen, so dass er die Runde machte durch fast alle Schulen des Mittelalters.

c) Dagegen schwebt über den dritten kelamistischen Beweis ein kaum zu lüftendes Dunkel. Derselbe geht von einer in der Schule der Mutaziliten[1]) herrschenden Prämisse aus: Der Wille sei bei Gott keineswegs ein in seinem Wesen bestehendes Attribut, da Gott überhaupt von allen Attributen frei gedacht werden müsse. Man dürfe daher keineswegs sagen, es besteht in

[1]) Dass Maimuni hier die Mutazila im Sinne habe, erkenne ich aus den Worten, mit denen Maimuni diesen Beweis einleitet:

קצתם והם קדמוניהם יאמינו

— denn bekanntlich waren die Mutazila die älteren Mutakallimun, die Secte der Ascharija tauchte erst 180 Jahre später auf. Einer der obersten mutazilitischen Lehrsätze bestand eben in der Negirung der göttlichen Attribute. Dass übrigens die hier in Rede stehende Prämisse einen Lehrsatz der Mutazila bildete, zeigt die folgende Note.

Gott ein Etwas, wodurch er weiss, ein Etwas, wodurch er kann, ein Etwas, wodurch er will, und man drückte Letzteres durch folgenden Satz aus: „Der Wille Gottes sei nicht etwas in einem Träger bestehendes“ [1]). Ein solcher subtratloser Wille, folgerte man nun, könne nur aber einer absoluter Einheit inhärent gedacht und daher unmöglich zwei Gottheiten zugeschrieben werden. Maimuni findet in diesem Beweise eine petitio principii, [2]) „man wolle da etwas Dunkles durch ein noch Dunkleres erklären.“

d) Von einem viel klareren Vordersatze geht dagegen der vierte Beweis aus. Zum Gottesbegriff gehöre vor Allem die Nothwendigkeit der Existenz, d. i. die absolute Unabhängigkeit von Allem ausser ihm, daher Gott als das einzige „Nothwendig-Existirende“, dagegen Alles ausser Gott nur als ein „Möglich-Existirendes“ erkannt werden müsse. Aus dieser Prämisse wird nun in nachstehender Weise gefolgert. Ein Schöpfer muss sein, da es ohne Schöpfer auch keine Schöpfung gäbe. Das Dasein Eines Gottes ist mithin nothwendig; möglich dagegen ist es, dass es mehr als Einen Gott gebe, da auch dann das Vorhandensein der Schöpfung noch immer erklärlich bliebe. Die Existenz Eines Gottes ist mithin nothwendig, und die Existenz mehrerer Götter möglich. Da jedoch nach unserm Vordersatze mit dem absoluten Gottesbegriff keine Möglichkeit sich verträgt, so muss nur Ein Gott sein.

[1]) הי ארادה לא פי מחל, hebr. הוא רצון לא בנושא (im Comment. „Schem Tob“: רצון לא במשכן, bei Ibn Zadik, l. c. pag. 44: חפץ בלי מונח; bei Ahron b. Elia, l. c. cap. 75: רצון לא בחניה.). Scharastani l. c. I, S. 48) schreibt Folgendes über die Lehrpunkte des Abul Hudsail: „Der zweite Punkt ist, dass er Willensäusserungen setzt, in welchen Gott seinen Willen bethätigt, ohne einen Träger. Er war der Erste, welcher diese Ansicht aufbrachte und die Späteren folgten ihm darin.“ Hudsail war, wie Scharastani angibt, der Scheich der Mutazila. — Ich bemerke hier zugleich, dass die im More I, 73, Präm. 6, dargestellte Meinung einiger Mutazila, dass, „wenn Gott die Welt vernichten wollte, er erschaffen würde ein Accidenz der Zerstörung ohne Träger“ (מקרה הכליון לא בנושא), eine Behauptung der Djubbaija war, welche nach Scharastani (l. c. I, S. 80) lehrten, „es sei ein Vergehen nicht in einem Träger, wenn Gott wollte, dass die Welt vergehe.“

[2]) Eine eigene Bezeichnung für petitio principii hat erst Or Adona S, I. Absch. 2. cap. 2: הערכה על הדרוש. Vergl. Joël „Don Chasdai Creskas“, S. 22, Note 1.

Maimuni zeigt das Unrichtige dieser Schlussfolgerung nach, da bei der Annahme von mehrerern Götter die „Möglichkeit“ nicht ontologisch, sondern nur logisch gedacht wird, d. h. nicht in dem Wesen Gottes, sondern nur in unserm Denken liegt. Syllogistisch ausgedrückt, würde dieser Beweis als ein sogenannter Zweideutigkeitsschluss (sophisma amphiboliae) sich darstellen:

Bei dem Nothwendig-Existirenden darf keine Möglichkeit (in dessen Wesen) herrschen;
Nun sind mehrere Götter blos möglich (in unserm Denken):
Also kann es nicht mehrere Götter geben.

Einen ganz ähnlichen Zweideutigkeitsschluss lassen sich die Mutakallimun übrigens auch in der Beweisführung für die Schöpfung aus Nichts zu Schulden kommen, wie wir dies in dem darauf bezüglichen Artikel nachweisen werden.

e) Einer der spätern Mutakallimun stellte noch einen fünften Beweis für die Einheit auf, welcher „der Beweis von dem Bedürfnisse“ genannt ward. Gäbe es zwei Götter, und der eine könnte ohne Beihilfe des andern alles Seiende hervorbringen, dann wäre der zweite Gott rein überflüssig. Konnten dagegen nur beide zusammen, mit vereinten Kräften, das Universum erschaffen, dann wäre wieder jeder der beiden Götter unselbstständig und in seiner Macht beschränkt, was aber dem Gottesbegriff ganz entgegen ist. Dagegen jedoch macht Maim., wie schon oben gegen den ersten Beweis geltend, dass die Macht Gottes dadurch noch keineswegs beschränkt zu nennen wäre, wenn er das, was eben ganz ausser seiner Machtvollkommenheit liegt, nicht zu bewerkstelligen im Stande sein sollte.

Unter den jüdischen Forschern, die sich der kelamistischen Philosophie am engsten angeschlossen, werden gewöhnlich Saadia und Bachja obenangestellt. Doch ist dies keineswegs so zu nehmen, als ob etwa diese jüdischen Denker die philosophischen Thesen des Kelam in sich aufgenommen und zu den ihrigen gemacht hätten, da im Gegentheil sich's ganz deutlich nachweisen lässt, wie diese beiden fasst alle Grundprämissen des kelamistischen Lehrgebäudes auf's entschiedenste zurückgewiesen.

Vor Allen erkennem Saadia und Bachja ein in der Natur waltendes Gesetz [1]) an, während die Philosophie des Kelam von einem Naturgesetze durchaus nichts wissen will, da sie hierin, in der Annahme einer „Natur", eine Beschränkung der göttlichen Allmacht zu erkennen glaubt. „Wenn wir das Feuer nach Oben sich bewegen und das Wasser abwärts fliessen sehen," sagten die Mutakallimun, „oder wenn das Feuer uns erwärmt und uns das Wasser erfrischt, so dürfen wir diese Erscheinungen keineswegs von einem feststehenden Naturgesetze herleiten wollen, da diese „Gewohnheit" sich auch ändern könnte, so dass das Feuer abwärts und das Wasser aufwärts sich bewegen, und ebenso jenes uns erfrischen und dieses uns erwärmen würde" [2]). Saadia dagegen findet baaren Unsinn in einer solchen Behauptung [3]).

Die Atomistik, welche das Grundgewebe des Kelam bildete, daraus all die in einander verschlungenen Fäden dieses Systems ausliefen, wird von Saadia entschieden verworfen [4]). Er, ebenso wie Bachja, bekennt sich zur Annahme von Materie und Form und der vier Elemente [5]).

Ebenso unterscheiden beide zwischen wesentlichen und zufälligen, essentiellen und accidentiellen Bestimmungen der Dinge; während der Kelam, in nothwendiger Consequenz seiner Atomenlehre, in allen Eigenschaften der Dinge nur lauter Accidenzen sieht [6]).

Ein Lehrsatz des Kelam behauptete: Auch die Privationen — das sind die negativen Bestimmungen der Dinge — sind reale Accidenzen. So sei die Finsterniss nicht etwa blos Negation des Lichtes, oder Unvernunft blosse Privation der Vernunft, sondern etwas ganz Positives oder Reales [7]) — ein Lehrsatz, der von Saadia wiederholentlich bestritten wird [8]).

1) טבע oder תולדה.

2) S. More I, 73. Prämisse 10.

3) Vergl. Emunot VI, 3:
והוא כמו שבקש שתהיה האש יורדת למטה והמים עולים למעלה בטבע, או בקש שתהיה האש מקררת והשלג מחמם ומבקש זה חומס החכמה.

4) S. l. c. I, 4.

5) l. c. II, 2: הארבע טבעיים.

6) S. More l. c. Prämisse 8.

7) Wir werden später nachweisen, wie auch dieser Lehrsatz nur eine Consequenz der Atomenlehre ist.

8) Vergl. l. c. I, 4:

Auch das sogenannte „Möglichkeitsprincip“, welches Maimuni „die Grundsäule der kelamistischen Wissenschaft“ nennt, und nach welchem nicht der Verstand, sondern die E i n b i l d u n g s k r a f t als einzig competente Richterin über das Mögliche und Unmögliche erklärt wird [1]), scheint uns von Saadia ausdrücklich bekämpft zu werden. „Wenn ihre Behauptung wahr wäre, sagt er (und wir glauben, dass er hier eben jenes Princip der Mutakallimun im Sinne habe), dann brauchte Derjenige, der Mangel an Geld hat, sich in seiner Einbildungskraft nur vorzustellen, seine Kisten seien mit Geld gefüllt; oder der siebzigjährige Greis bilde sich ein, er sei erst vierzig Jahre alt; wenn er hungert, so stelle er sich vor mit Hilfe seiner Einbildungskraft, er sei gesättigt“ [2]).

Und so liessen sich noch manche andere Punkte nachweisen, in denen jüdische Philosophen, die man als Nachtreter des Kelam zu bezeichnen gewohnt ist, von diesem ganz wesentlich abweichen. Man könnte mithin blos sagen, dass Saadia und seine Nachfolger nur die Methode des Kelam benützen, religiöse Dogmen mit Hilfe der Philosophie speculativ zu begründen. Jedenfalls ist Saadia, sowie der erste mittelalterliche jüdische Religionsphilosoph überhaupt, der Erste im jüdischen Mittelalter, der das oberste Princip des Glaubens, die Gotteseinheit, durch eine Reihe von philosophischen Beweisen zu demonstriren sucht. Es geschieht dies im zweiten Abschnitte seiner Schrift Emunot we-deot, und schon die Einleitung zu diesem Abschnitte zeigt von dem wahrhaft philosophisch gebildeten Geiste dieses Mannes. Dessen Argumente erweiterte sodann Bachja [3]), so dass er s i e b e n Beweise für den Monotheismus zusammenstellt, die sich, wie wir hier angeben wollen, unter drei Beweisfomen zusammenfassen lassen.

I. Kosmologische Form.

a) Das Universum stellt gleichsam eine Pyramide mit unendlich breiter Basis, doch immer schmaler zulaufender Spitze dar; oder es gleicht auch ungeheuren Zifferreihen, deren letzte so un-

החושך איננו היפך האור, אבל הוא העדר האור.
Id. II, Einl.: הסכלות העדר המדע בלבד.

[1]) More, l. c. Prämisse 10.

[2]) S. Einleitung zum Emunot we-Deot.

[3]) Schaar Hajichud, cap. 7.

endlich gross ist, dass, sie auszusprechen gar nicht möglich scheint, deren erste Reihe jedoch mit Eins anfängt. Die in der Welt vorhandenen Einzelwesen nämlich sind in der That der Zahl nach unendlich; ordnen wir jedoch dieselben nach ihren verschiedenen Arten, so wird die Zahl sogleich bedeutend kleiner; fassen wir sodann die Arten in Gattungen zusammen, dann wird die Menge noch um vieles geringer werden; unterordnen wir dann sämmtliche Gattungen den allgemeinsten Begriffen, unter welche alle Gegenstände der Erfahrung fallen, so finden wir, dass Alles, wie Aristoteles gelehrt, von den zehn Kategorien umfasst wird. Allein noch kleiner gestaltet sich die Zahl, wenn wir zu den Principien alles Seienden im Gedanken emporsteigen, da wir dann gar nur zu einer Fünfzahl gelangen: die vier Elemente und die Bewegung[1]); suchen wir dann weiter die Ursachen dieser fünf Principien, so ergeben sich uns deren zwei: Materie und Form, und suchen wir endlich das Grundprincip dieser beiden, so muss dasselbe nothwendiger Weise weniger als zwei sein, weniger als zwei ist jedoch nur Eins: folglich ist das Urprincip des Weltalls — Gott — eine Einheit.

b) Die teleogische Harmonie, die sich durch's Weltall hindurchzieht und die unendliche Mannigfaltigkeit von Wesen und Dingen zu einem engineinander schliessenden, einheitlichen Ganzen gestaltet, lässt uns in diesem Universum „den Gedanken Eines Denkers und das Kunstwerk eines einzigen Bildners“ erkennen.

II. Moralische Form.

a) Der Gedanke eines Weltschöpfers drängt sich uns nothwendig auf, da wir ohne Schöpfer die Existenz der Schöpfung

[1]) Obschon erst seit Galilei die Lehre von der Bewegung und den sie hervorbringenden Kräften eine auf Mathematik gebaute, höchst bedeutsame Wissenschaft geworden, so hat doch auch schon das Alterthum die Wichtigkeit der Bewegung erkannt und dieselbe als einen Gegenstand naturphilosophischer Erörterungen behandelt. Der scharfblickende Aristoteles, der von der Bewegung sagt, „wer sie nicht kennt, der kennt die Natur nicht“ (Phys. III, 1: *ἀναγκαῖον γὰρ, ἀγνοουμένης αὐτῆς* — scil. *τῆς κινήσεως* — *ἀγνοεῖσθαι καὶ τὴν φύσιν*), hat dieselbe in mehreren seiner Schriften zum Gegenstande eingehender Untersuchung gemacht. — Wenn die Bewegung eines der Principien genannt wird, so beruht dies eben auf einer Anschauung der Alten. Vergl. More II, 1: כל סבת הויה והפסד מגעת בסוף בתנועת הגלגל.

uns nicht erklären könnten. Ohne diese zwingende Nothwendigkeit hätte die Philosophie gar keinen Gott vorausgesetzt. Ich setze mithin speculativ nur das voraus, wozu spekulative Nothwendigkeit mich zwingt, nämlich Einen Weltschöpfer — was jedoch nöthigt mich, mehr als den Einen anzunehmen? Bachja sucht, wie das seine Gewohnheit ist, diesen Gedanken durch ein Gleichniss klarer zu machen. Sobald wir einen Brief erblicken, ist es bei uns Gewissheit, dass Jemand diesen Brief geschrieben haben müsse, da ohne Schreiber keine Schrift möglich ist. Nichts jedoch wird uns auf die Idee bringen, dass es Mehrere sind, die diesen Brief geschrieben — obschon dies immerhin möglich ist — es wäre denn, dass die Schrift Merkmale an sich trüge, die uns zu einer solchen Idee veranlassten. Dieser Beweis, den auch Saadia anführt, ist, wie der Leser leicht erkennt, dem von uns oben angeführten vierten Beweise der Mutakallimun nachgebildet. Nur ist hier jene unlogische Schlussfolgerung, die wir dort als sophisma amphiboliæ erkannt, vermieden.

b) Nehmen wir mehr als Einen Gott an, dann sind zwei Fälle denkbar. Entweder Ein Gott hätte die Welt erschaffen können, dann aber wären die übrigen Götter überflüssig; oder Ein Gott hätte nicht genügt, dann müssten wir uns aber Gott als ein machtbeschränktes Wesen denken. Allein alles Beschränkte ist bedingt und setzt ein schlechthin Unbedingtes voraus, durch das es erst in's Sein getreten. — Auch dieses Argument kennt bereits der Leser von der kelamistischen Beweisführung her.

Ontologische Form.

a) Schon aus dem Begriffe Gott selbst ergiebt sich dessen Einheit, denn wäre mehr als Einer, dann könnten wir folgendem Dilemma nicht entgehen. Entweder diese Gottheiten haben alle einerlei Wesen, dann aber hätten wir nach dem Princip der absoluten Gleichheit (lex indiscernibilium) nur Einen Gott; oder wir nehmen an, jeder Gott besitze sein eigenthümliches, von den anderen ihn unterscheidendes Merkmal — dann aber wäre er kein einfaches, absolutes Wesen, mithin kein Gott mehr. Vgl. den zweiten kelamistischen Beweis.

b) Der Begriff Gott bezeichnet ein Wesen ohne jedes Accidens; darunter verstehen wir jede Beschaffenheit eines Dinges,

die nicht in dem Wesen desselben liegt, sondern etwas Ausserwesentliches hinzufügt. Nun aber ist auch die Mehrheit (Quantität) ein Accidens und wir dürfen mithin dieselbe nicht auf die Gottheit beziehen. Saadia formulirt diesen Beweis folgender Art: „Wäre mehr als ein Gott, dann müsste er der Zahl unterliegen und unter dem Gesetze der Körperlichkeit stehen“ [1]).

c) Ebenso ist endlich aus dem Begriffe der Einheit die Gotteseinheit zu erweisen. Jene wird nämlich von Euklides folgendermassen definirt. „Einheit ist das, wodurch ein Ding eins ist“. Dem Eins muss mithin die Einheit vorausgehen, wie dem Warmen die Wärme. Wenn nun auch Jemand eine Mehrheit von Göttern annehmen wollte, so müsste er doch zugeben, dass denselben eine Einheit vorausgehen müsse.

Dem so eigenthümlich construirten philosophischen Lehrgebäude des Dichterphilosophen Gabirol kennt man es an, dass dieses seinen Hauptzweck darin finde, die Einheit Gottes so ganz augenscheinlich und selbstverständlich darzustellen, dass es eines Beweises hiefür gar nicht erst nöthig haben solle.

Das ganze Universum in seiner ungeheuern Mannigfaltigkeit bilde einen eng in einander geschlossenen Monismus — dies war der Grundgedanke der Gabirol'schen Philosophie. Der endlos sich hinziehenden Kette von Wesen ohne Zahl und unendlicher Verschiedenheit, von dem Seraph angefangen bis zu dem an der Staubscholle klebenden Wurm hinab, liege nur die eine Substanz, die materia universalis, zu Grunde, und nur die Verschiedenheit der Form habe die einheitliche Substanz zur unendlichen Mannigfaltigkeit gestaltet. Wie liessen sich nun ein solcher Monismus anders als das Werk einer absoluten Monas denken? Das Einheitliche könne wieder nur von Einheitlichem hervorgegangen sein. Dieser Satz geht als nothwendige Consequenz aus

[1]) Vergl. Arist. Met. XII, 8: *Ἀλλ' ὅσα ἀριθμῷ πολλά, ὕλην ἔχει.* Man warf daher auch die Frage auf, wie es möglich sei, dass die aus den Körpern geschiedenen Seelen eine Mehrheit bilden. Dadurch entstand die Lehre des Ibn-Badja von der Einheit der Seelen. S. Moses Narbonnensis, Comment. zu More I, 47. Ebenso entstand daher auch die Frage, wie bei den Engeln eine Mehrheit möglich sei. S. Jesode Hatora II, 5.

dem Unterbau hervor, den die Gabirol'sche Philosophie aufgeführt [1]). Bei einer solchen Naturphilosophie braucht man nicht erst nach Beweisen für die Einheit Gottes zu suchen. Das ganze Lehrgebäude, das von dem Gedanken des Monismus getragen wird, müsste in sich zerfallen, wenn die Einheit des Schöpfers erst schulmeisterlich sollte nachgewiesen werden müssen.

Nicht zu derselben Consequenz führt wohl die Naturphilosophie des Maimuni. Denn hier zieht nicht nur der diametrale Gegensatz von Materie und Geist durch's ganze Universum, sondern auch innerhalb des Begriffes der Materie besteht da ebenfalls ein Dualismus (wie wir dies oben von Maimuni selber gegen den ersten kelamistischen Beweis geltend machen sahen), da es zwei wesentlich verschiedene Materien gibt: die „Hyle", aus der die Welt der vier Elemente, und der „fünfte Körper", aus dem die Welt der Sphären hervorging. Und dennoch sucht auch Maim. aus der Natur der Schöpfung die Einheit des Schöpfers zu schliessen. Denn das ganze Universum stelle nur „ein einzelnes Inviduum" dar, dessen Glieder innig in einander fassen, und wie heterogen auch die beiden Materien sein mögen, so ist doch die unterhalb der Mondsphäre befindliche Welt unaufhörlich auf die Ausströmung der Kräfte hingewiesen, die von den Sphären ausgehen, so dass die Zusammengehörigkeit des gesammten Weltalls, das einen Menschen im Grossen (Makrokosmos) darstelle, klar zu Tage tritt [2]).

Indess bekennt sich auch Maimuni, ebenso wie wir dies bei Saadia und Bachja gesehen, zu dem zweiten Beweise der Mutakallimun, dort „der Beweis von der reciproken Verschiedenheit" genannt. Wenn es zwei Götter gäbe, dann müsste jeder derselben ein Gemeinschaftliches und ein Besonderes eigen haben, was aber dem Begriffe des Absoluten total widerstrebt, da alles Zusammengesetzte bedingt ist durch seine Zusammensetzung [3]). Uns scheint es, dass dieser Beweis sich deshalb solcher Beliebtheit erfreute, weil durch ihn Beides, die Einfachheit Gottes sowohl als auch dessen Einzigkeit, dargethan wird.

Der auch von Maimuni benützte Beweis, dass es nicht mehrere

[1]) S. Mekor Chajim II, 26.

[2]) S. More II, 1. Vergl. auch das. I, 72.

[3]) More II, 1.

Götter geben könne, weil eben nur körperliche Dinge der Zahl unterliegen [1]), ist von uns bereits im Namen Saadia's angeführt worden.

Maimuni wirft jedoch die Frage auf, ob wir, da wir Gott überhaupt keine Attribute zuschreiben dürfen, von Gott aussagen können: er sei einzig. Denn die Einheit ebenso wie die Mehrheit seien Accidenzen, da sie nicht etwas im Wesen der Sache Liegendes sind. So wenig wir nun Gott das Attribut der Mehrheit zuschreiben können, eben so wenig jenes der Einheit, so dass der Satz, Gott ist einzig, nur negativen Sinn haben könne, ausdrückend, Gott sei keine Mehrheit [2]).

Ganz entschieden bestreitet jedoch Letzteres der originelle Denker Chasdai Creskas, der, so wie in vielen Stücken, so auch im Punkte der göttlichen Attribute ganz gegnerisch zu Maimuni sich verhält und hierauf den rabbinischen Spruch anwendet: „Wo eine Entweihung des göttlichen Namens zu fürchten ist, da theile man dem Meister keine Ehre zu“. Wenn wir Gott alle Attribute absprechen und sie nur als Negationen betrachten, dann wird Gott selber ein ganz wesenloser, negativer Begriff für uns. Und so müsse auch der erhabene Satz, Gott ist einzig, jedenfalls einen positiven Sinn für uns haben.

Worin aber Chasdai einen ganz eigenen, von der allgemeinen Heerstrasse völlig abweichenden Weg geht, ist, dass er, statt seinen Scharfsinn anzustrengen, die Einheit Gottes zu beweisen, lieber die umgekehrten Anstrengungen macht, die Unbeweisbarkeit der Einheit darzuthun. Da unter dem Ausdrucke Einheit, fährt Creskas fort, ein Doppelbegriff, nämlich die Einfachheit und die Einzigkeit zu fassen ist, so müsse man zugeben, dass es der Speculation sehr leicht wird, den erstern Begriff ganz unwiederleglich zu erweisen. Gott, als den Nothwendig-Existirenden, sich anders als einfach zu denken, könne man nur der Unvernunft zumuthen. Anders jedoch verhalte es sich mit dem zweiten Begriffe, nämlich mit der Einzigkeit Gottes. Den Argumenten, die man mit Hilfe der Philosophie dafür anführe, können wieder andere entgegengestellt werden [3]). Man thue also am besten, sich lieber an das untrügliche

[1]) Jesode ha-Tora I, 7.

[2]) More I, 57.

[3]) Auch Spinoza wundert sich über die schwächlichen Argumente,

Licht zu halten, mit dem die Schrift unser Auge erleuchtet. In dem Satze „Höre Israel u. s. w.“ erscheint der Name „Ewiger“ mit Absicht wiederholentlich genannt, indem hier eben jener Doppelbegriff der Gotteseinheit zum Ausdrucke gelange [1]).

Noch einen Punkt wollen wir hier erwähnen, in welchem Creskas von Maimuni abweicht. Dieser nämlich stellt, bei Aufzählung der 240 positiven Gebote, das Gebot an das Dasein Gottes zu glauben, an die Spitze, und lässt dann erst das Gebot, an die göttliche Einheit zu glauben, folgen. Creskas jedoch bestreitet, dass der Glaube an das Dasein Gottes ein religiöses Gebot zu nennen sei, da ohne den Glauben an Gottes Dasein kein religiöses Gebot überhaupt denkbar wäre [2]). An der Spitze aller Gebote müsste mithin der Glaube an die Einheit stehen.

mit denen Manche die Einzigkeit Gottes beweisen wollen. Cogit. metaphys. II, 2: Mirari persæpe fuimus futilia argumenta quibus dei unitatem adstruere conantur auctores, qualia sunt: „Si unus potuit mundum creare, ceteri essent frustra; si omnia in eundem finem conspirent, ab uno conditore sunt producta“

[1]) Or Adonai, I, Absch. 3. Cap. 4.

[2]) Das. Einl.

Die Engellehre.

Eine höchst bedeutsame Rolle in der Philosophie, der Religion, der Poesie und dem Volksglauben hat von jeher die Engellehre gespielt. Die heilige Schrift, die uns zwar nirgends eine vollendete Engellehre gibt, hat die Existenz der Engel als zweifellose Thatsache dargestellt. Von Genes. 16, 7. angefangen, wo zum ersten Male der Ausdruck „Engel" auftritt [1]), bis zu der vielfach gedeuteten Stelle, Exod. 23, 20: „Siehe ich schicke einen Engel vor dir her denn mein Name ist in ihm" und von da fort durch die ganze Schrift kehrt die Erwähnung der Engel unzählige Male wieder.

Im Buche Hiob (1, 6) erscheinen die Engel unter der Bezeichnung „Söhne Gottes", sowie bei Jesaias unter den Namen „Seraphim". Doch sind dies eben nur lauter nomina appellativa. Jedoch Eigennamen der Engel, sowie die Idee von Schutzengeln für jedes Volk und eine gewisse Rangordnung unter den Engeln, alles dies tritt uns erst bei dem in Babylonien herangewachsenen Daniel entgegen. Und es ist eine kritisch höchst bedeutsame Bemerkung eines Lehrers aus der talmudischen Zeit, dass die Eigennamen der Engel erst aus Babylon zu den Israeliten gekommen sind [2]). Dies gilt aber nicht nur von den Namen, sondern auch von der eigenthümlich ausgeprägten Engellehre, die dem vorexilischen Judenthume fremd war.

[1]) Genes. 3, 24 übergehen wir mit Absicht, da dort nicht „Engel", sondern das noch immer nicht vollkommen enträthselte „Cherubim" erwähnt wird. Der Plural „wir wollen machen", Genes. 1, 26, wird wohl nach Vorgang der talmudischen Lehrer von Raschi, Ibn Esra und Maimuni (More II, 6) auf die Engel bezogen; doch schon vor Kimchi und Nachmani wurde derselbe von Schabbai Donolo anderweitig gedeutet.

[2]) S. Midrasch r. Genes. cap. 48.

Auch der Name, oder vielmehr das Wesen des Satan, als eines Engels des bösen Principes, ist gewiss eine in's Judenthum importirte, fremdländische Idee, dem Ahriman oder dem „Scheitan“ der Parsen entsprechend. Und das Buch Hiob, darin uns dieser dem Bösen dienende Engel zuerst entgegentritt, — wenn wir nämlich Hiob vor Secharia setzen — trägt eben dadurch das Gepräge seiner spätern Abfassungszeit an der Stirne, sowie überhaupt die Angeologie des Buches Hiob deutliche Anklänge des Parsismus aufweist. Die Söhne Gottes, die an einem bestimmten Tage kamen, sich vor Gott zu stellen, erinnern zu sehr an die Idee der Amschaspands, die an festgesetzten Tagen im hohen Götterrathe den Vortrag und die Vertretung haben. Selbst die Stelle von dem „fürsprechenden Engel“ (Hiob 33, 23) scheint uns eine bis dahin nicht gekannte Idee der Engellehre in sich zu bergen und gleichsam auf eine Scheidung zwischen freundliche und feindliche Engel leise hinzudeuten. Anderseits aber scheint uns wieder selbst Kön. I. 22, 19., die Frage Gottes an die Himmelsschaaren, welche ihm zur Rechten und zur Linken stehen: wer will den Achab bethören? ebenso wie jener Geist, der sich vor Gott stellt und diese Mission, als „Geist der Lüge“ übernimmt, mit der Idee des Satan im Buche Hiob etwas Verwandtes zu haben.

Bemerkenswerth ist auch, dass in den Psalmen noch nirgends ein Eigenname der Engel zu finden ist, was jedenfalls hätte der Fall sein dürfen, wenn, wie behauptet wird, ein grosser Theil derselben nachexilischen Ursprungs sein sollte [1]). Neu ist in den Psalmen die Idee, auch die Naturkräfte als Engel Gottes zu bezeichnen. S. Ps. 104. 4: „Er macht zu seinen Engeln die Winde, zu seinen Dienern das flammende Feuer“ [2]).

Dass die talmudische Engellehre viele fremde Elemente in sich aufgenommen, könnte nur Denjenigen befremden, der es nicht erkannt hat, wie das Judenthum bei seinen Gängen durch die Jahrtausende der Geschichte zu allen Epochen den jeweiligen Zeitideen und Philosophemen freies Incolat bei sich gewährte, wie

[1]) Dagegen nennen uns auch die Psalmen (Kap. 78, 49) מלאכי רעים, „Engeln des Bösen“. Es bleibt übrigens noch fraglich, ob nicht die Idee von „Engel des Verderbens“ hoch in's biblische Judenthum hinaufrage. Vergl. 2 B. M. 12, 23, mit Sam. II, 24, 16 und Chron. I, 21, 15.

[2]) Von dieser Stelle und ebenso von Ps. 103, 21, scheint die talmudische Bezeichnung מלאכי השרת entstanden zu sein.

aber trotz der vielen Schalen und Hülsen, die sich um den innern Kern des Judenthums gelegt, dieser innere Kern doch zu allen Zeiten unbeschädigt und gesund blieb. Die Engel- und Dämonenlehre des Talmuds ist eine Durcheinandermischung von Elementen, die den verschiedensten Zeiten und Ländern angehören. Der Magismus, die Zendavesta, der Gnosticismus und v. A. haben ihr Contingent dazu gestellt. Wenn „Sandalphon" und „Matatron" durch ihre Etymologie ihre griechische Abkunft verrathen, so treten uns andererseits parsische Ideen ganz deutlich entgegen, wie z. B. in der Lehre von den zwei Engeln, und zwar einem guten und einem bösen, die den Menschen begleiten (Sab. 119. b. und Chagiga 16, a), eine Lehre, die an eine ganz ähnliche bei den Parsen erinnert [1]).

Da nun die Existenz der Engel in der Schrift auf's unzweideutigste ausgesprochen erscheint, so konnte sich's auch die nachtalmudische Religions-Philosophie nicht in den Sinn kommen lassen, zweifelnd dagegen aufzutreten. Ihr Streben ging in diesem Punkte blos dahin, das auch speculativ zu begründen, was für sie längst ein unantastbares religiöses Dogma war. Und wenn schon die Wahrnehmung einer Stufenleiter von der niedrigsten Production der Erde bis hinauf zu dem Menschen auch die Annahme einer weitern Stufenleiter vom Menschen aufwärts einleuchtend erscheinen lässt, so fand man eine noch grössere Genugthuung darin, dass selbst der „Philosoph", unter welchem Ehrennamen Aristoteles bekannt war, obschon dieser „nur die Leuchte seiner eigenen Weisheit in der Rechten hielt, ohne die Leuchte einer geoffenbarten Religion in der Linken zu tragen", mithin nur ganz auf dem Wege der Speculation zur Annahme von höheren Wesen, körperlosen ewigen Geistern gelangt war [2]).

[1]) Vergl. Hyde, Religio veter. persar. c. 19, 20. Die Stelle:

מלאך רע בעל כרחו יענה אמן

erinnert an die altpersische Idee des Kampfes zwischen den zwei Principien, wo bald das eine, bald das andere die Oberhand behält. Noch lange nach Abschluss des Talmuds scheinen sich Anklänge an den Parsismus erhalten zu haben. Vergl. Brück, Phar. Volkssitten S. 122. Gegen die „zwei Principien" schrieben noch David al-Mukammez (Orient 1847 L. B. S. 631). Saadia Emunot I, 1. Albo, l. c. II, 13; Ahron b. Elia, l. c. cap. 87. Abrav. Miphal. Eloh. II, 5.

[2]) Met. A. cap 8.

Auch Aristoteles, sagte man sich mit wahrhafter Befriedigung, erkenne höhere geistige Naturen als Mittler zwischen Gott und Welt an, ganz so wie unsere Bibel; der ganze Unterschied bestehe nur zunächst dem Namen nach, da Aristoteles dieselben „getrennte Intelligenzen“ [1]) nannte, während wir dieselben „Engel“ nennen [2]). Dabei bestehe freilich auch ein sachlicher Unterschied, indem Aristoteles, in Folge seiner Theorie der Weltewigkeit, auch die stofflosen Intelligenzen als unerschaffen und ewig existirend sich denken musste, während nach unserm Glauben auch die Engel von Gott erschaffen sind. In allem Andern jedoch stimme unsere Engellehre ganz mit der aristotelischen überein [3]). Freilich hatte, nach Angabe Schem-Tob Ibn Falaquera's Alexander aus Aphrodisias, der grösste Aristoteles-Erklärer, die Existenz jener körperlosen Intelligenzen geleugnet [4]), doch scheint die Quelle, aus der Falaquera diese Angabe geschöpft, apokryph zu sein, da Maimuni, More II. 3., von Alexander den geraden Gegensatz behauptet.

Von den vielen Beweisen für die Existenz der Engel [5]) heben wir aus der mittelalterlichen Philosophie die drei vorzüglichsten oder vielmehr gangbarsten hervor. Allein der neuzeitlich gebildete Leser muss sich da nicht nur auf den Standpunkt der damaligen Wissenschaft zurückversetzen, sondern auch in die damalige Anschauungsweise einigermassen hineinleben, um diese Beweise würdigen zu können, was aber jedenfalls für die Kenntniss der mittelalterlichen Philosophie und des eigenthümlichen damaligen Ideenganges von nicht zu unterschätzendem Nutzen ist.

I. Der erste von den drei Beweisen geht von der Theorie der Sphärenbewegung aus. Bekanntlich nahmen die Alten in

1) *τὰ κεχωρισμένα,* de Anima lib. III, cap. 7, arab. עקול מפארקה, hebr. שכלים נפרדים oder מופשטים.

2) S. More II, 6:
התחלפות השם, שהוא יאמר שכלים נפרדים, ואנחנו נאמר מלאכים.
Ebenso Emuna Rama, ed. Weil, S. 63:
נקרא בהסכמתם שכל, ובלשון התורה מלאך.

3) More a. a. O.

4) S. More ha-More, ed. Pressburg, S. 108:
אמר אלכסנדר המפרש כי מניע כל השמים אחד ולא שיהיה מספר רב, וזה כנגד ארסטו שרואה לכל גלגל חשק מסוגל....

5) So soll, nach Emuna Rama S. 62, Ibn-Gabirol mehr als vierzi Beweise für die Existenz der Engel aufgestellt haben.

diesem Punkte einen noch wahrhaft kindischen Standpunkt ein. Ihr Blick war nirgends so befangen, als den grossen leuchtenden Weltkörpern gegenüber. Es war dies eben ihre wissenschaftliche Achillesferse. Was wir heute Centripetal- und Centrifugalkraft nennen und womit jetzt die Wissenschaft den ewigen Kreisgang der Gestirne zu erklären weiss, davon hatte selbst noch das Mittelalter keine Ahnung. Sie blickten daher staunend zu diesem grossen Probleme in die Höhe, das sie nur durch folgende höchst sonderbare Theorie erklären zu können glaubten.

Die Sterne, sagte man sich, können nicht todt sein, wie es die vier Elemente sind, denn dann müsste auch ihre Bewegung eine geradlinige sein, wie eben die der vier Elemente, die sich entweder nach oben, wie Luft und Feuer, oder nach unten, wie Erde und Wasser, bewegen und die nach einmal erreichtem Orte in Ruhe verharren. Bei diesen heisst darum „Natur" das Princip der Bewegung und nicht „Seele". Die Sphären dagegen, die nicht ruhen, wenn sie einen bestimmten Ort erreicht haben, tragen mithin mehr als eine blosse Natur, sie tragen eine Seele in sich [1]).

Allein, so dachte man weiter, die blosse Annahme einer Seele genüge noch nicht zur Erklärung des Phänomens der unaufhörlichen Kreisbewegung, denn jedes beseelte Thier bewege sich blos darum, weil eine gewisse Vorstellung ihm innewohnt. Nur die Vorstellung eines ihm wünschenswerthen oder ihm schädlichen Gegenstandes veranlasse die Bewegung zu diesem Gegenstande hin oder von ihm weg. Da jedoch jede gedankliche Vorstellung eben Denken und Verstand voraussetzt, so führe dies zu der weitern Annahme, den Sphären wohne nicht nur eine Seele, sondern auch Intelligenz inne.

Allein auch hiermit fand man die Sphärenbewegung noch immer nicht genügend erklärt. Wenn du in deiner Seele eine Vorstellung von einem Gegenstande trägst, sagte man, so ist dies wohl noch keineswegs eine Veranlassung, dich zu demselben hin zu bewegen, sondern du musst neben der Vorstellung zugleich ein Verlangen nach diesem Gegenstande in dir tragen. Das erst treibt und drängt dich zu demselben hin. Daraus folgt, schloss man, dass den Sphären nicht nur Seele und Verstand, sondern

[1]) S. Arist. de Cœlo II, 2.

auch eine Sehnsucht [1]) innewohne, dem von ihr vorgestellten oder gedachten und „geliebten“ Gegenstande nachzustreben [2]). Und man könne denken, folgerte man weiter, dass die erhabenen, leuchtenden Himmelskörper eben nur das erhabenste, beste und vollkommenste aller Wesen, nämlich Gott, zum Gegenstande ihrer Sehnsucht haben, dem sie nachstreben. So wie Gott das Allereinfachste, ewig sich Gleichbleibende, seinem Wesen wie seiner Thätigkeit nach — welche letztere in dem Ausströmen alles Guten besteht — ewig unveränderlich ist; ebenso sehe man nun auch die Sphären, so weit es eben körperlichen Wesen möglich ist — denn auch die Sphären besitzen einen, wenn gleich ätherischen, Körper — diese Eigenschaften in sich tragend. Sie haben nämlich die sich stets gleich bleibende und zugleich einfachste aller körperlichen Thätigkeiten, nämlich die Kreisbewegung, und erleiden weder in ihrem Wesen, noch in den von ihnen auf die sublunarische Welt ausgehenden Einwirkungen jemals eine Veränderung.

Allein auch diese Erklärung löste noch immer nicht alle Schwierigkeiten. Denn wenn alle Sphären nur das eine Ideal der Sehnsucht haben sollten, dann müsste es ja auch eine gleiche Art der Bewegung für sie alle geben, während im Gegentheil hier die grösste Verschiedenheit zu finden ist. Dieses führe zur Annahme, dass nicht das eine und gleiche Princip der Bewegung für alle Sphären gelte, sondern dass jede derselben eine eigene ihr vorgesetzte „getrennte Intelligenz“ habe, und daraus glaubte man die Schlussfolgerung zu ziehen, dass es eben so viele „getrennte Intelligenzen“ (Engel) geben müsse, als es eben Sphären gibt. Und da die aristotelische Astronomie ungefähr fünfzig Sphären annahm, so dachte man sich mithin auch fünfzig Sphärengeister. Nach Angabe Josef Albo's (Ikk. II. 12), glaubten jüdische Gelehrte hiefür auch einen talmudischen Beleg zu finden in dem Ausspruche: „Fünfzig Pforten der Intelligenz wurden erschaffen in der Welt“ [3]). Doch kam man bald von dieser Zahl ab und es bildete sich die herrschende Ansicht, dass es nur zehn Sphärengeister gebe, welche sich in folgender Weise vertheilen: Eine getrennte Intelligenz für die täglich sich umdrehende Sphäre, eine

[1]) תשוקה, arab. אשתיאק.

[2]) S. Arist. Metaphys. XII, 7: *κινεῖ δὲ ὡς ἐρώμενον.*

[3]) Rosch-Haschana, fol. 81 a.

zweite für die Sphäre der Fixsterne, je eine für die sieben Planetensphären, und endlich die zehnte und letzte, welche man den „thätigen Verstand", oder auch den „Formengeber" nannte, für die sublunarische Welt. Diese Zehnzahl wurde solch eine stereotype Annahme, dass selbst der berühmteste Philosoph der Araber, Ibn Rosch, obschon er, die Sphäre der Fixsterne mit jener der täglichen Umdrehung identificirend, nur acht Sphären zählte, dennoch hierin miteinstimmte [1]). In dieser Annahme von zehn Engeln oder Intelligenzen begegneten sich die Philosophen mit den Kabbalisten („zehn Sephiroth"). Und obschon man biblische Stellen fand, in denen Tausende von Engeln erwähnt werden (Ps. 68. 18. Dan. 7, 10), so nahm man mindestens zehn Kategorien von Engeln an, für die man auch zehn biblische Namen fand [2]).

II. Der zweite Beweis für das Dasein der Engel geht ebenfalls von einer Bewegung aus, und zwar von der menschlichen Seelenthätigkeit, die man sich auch als eine Art Bewegung dachte, da alles Erkennen in der menschlichen Seele zuerst blos der Potenz nach vorhanden ist und später erst zur Wirklichkeit übergeht. Diesen Uibergang nun von Potenz zur Actualität dachte man sich als eine Bewegung [3]), jede Bewegung aber setze ein Bewegendes voraus, und da ferner immer nur Gleiches durch Gleiches bewirkt werde [4]), so könne diese geistige Bewegung inner-

[1]) So sagt Mose Narboni im Comment. zu Makassid:
בן רשד וכל הפילוסופים מודים שהשכל הפועל בלתי מניע לגלגל רק שהוא עשירי לשכלים הנפרדים.

[2]) Nach Maimuni's Jesode ha-Thora II, 7, sind es folgende:
חיות הקדש, אופנים, אראלים, חשמלים, שרפים, מלאכים, אלהים, בני אלהים, כרובים, אישים.
(S. auch פאר הדור, 33 b. col. 2, L. 1.) Andere weichen von dieser Reihenfolge ab. S. z. B. מסכת אצילות (ed. Jellinek, Auswahl I, 3); ebenso wird dort אלהים nicht unter den Engelnamen gezählt und an dessen Stelle שנאנים gesetzt.

[3]) Vergl. Emuna Rama II, Hptst. 1. Beweis für das Dasein der Engel.

[4]) Man machte dies durch folgendes Gleichniss klar. Wenn der Schreiner einen Kasten anfertigt, wer ist dann eigentlicher Bewirker desselben? Nicht der Schreiner selbst, sondern nur die Form des Kastens, die er im Geiste trug; derart wird immer Gleiches durch Gleiches bewirkt. More II, 4. Ebenso sagt auch Ibn Gabirol, Mekor Chajim III, 4:
כל פועל אמנם יפעל מה שדומה לו.
Emuna Rama pag. 60:
מציאות הספינה בשכל בעל מלאכת ספינה הוא סבת מציאותה.

halb der menschlichen Seele nur durch einen reingeistigen Motor ausserhalb der Seele bewirkt werden. Diese reingeistige Wesenheit, deren Mission es nun ist, in den menschlichen Seelen die geistige Potenz in eine Actualität zu umwandeln, sei der letzte der zehn Engel, der von uns bereits genannte „thätige Verstand [1]“.

Diese Lehre von dem שכל הפועל, die in der Philosophie des Mittelalters eine höchst bedeutsame Rolle spielt [2]), ist im Grunde nur durch ein missverstandenes Moment der aristotelischen Seelenlehre entstanden. Wohl spricht diese auch von einem „thätigen Verstande“ [3]), doch keineswegs in dem Sinne, als wäre dies eine ausserhalb des menschlichen Geistes auf diesen einwirkende Intelligenz. Vielmehr hat nach Aristoteles die menschliche Vernunft ursprünglich ihre Bestimmung erhalten, sich durch Selbstthätigkeit zur Actualität zu entwickeln. Ganz anders dachte sich dies die arabische Philosophie [4]). Sowie — ihrer Ansicht nach — jede Sphäre neben dem ihr innewohnenden Intellect auch noch eine von Aussen auf sie einwirkende „getrennte Intelligenz“ hat, eben so habe die menschliche Seele, die eine Sphäre im Kleinen ist, so wie jeder Himmelskörper ein Mensch im Grossen ist, eines von Aussen auf sie einwirkenden Factors nöthig. Und dieser geistige Factor ist eben der „Formengeber“ [5]) oder der „zehnte Engel“. Wie ferner einer jeden Sphäre eine Sehnsucht eigen ist, der sie bewegenden Intelligenz gleich zu werden, ebenso besitze auch die menschliche Seele, namentlich die des Weisen, eine mächtige Sehnsucht, dem thätigen Verstande sich anzuschliessen, ja ganz eins zu werden mit ihm — eine Vereinigung [6]), in der man das höchste Ziel der jenseitigen Seligkeit fand.

[1]) שכל הפועל, arab. אלעקל אלפעאל.

[2]) Vergl. Tennemann, Geschichte der Philos, 4. Bd., S. 448.

[3]) *νοῦς ποιητικός*, de Anima III, 5.

[4]) Alle arab. Philosophen, von Ibn Sina bis Ibn Rosch waren in der Meinung befangen, dass der aristotelische *νοῦς ποιητικός* etwas ausserhalb der Seele Befindliches sei. Daher darf es uns nicht befremden, wenn wir Maimuni (More II, 18) sagen hören:

השכל הפועל על דעת אריסטו.... אשר הוא נפרד....

[5]) ואהב אלצור. S. Schmölders, Documenta phil. arab. p. 33.

[6]) התאחדות עם השכל הפועל genannt. Der Dichter Imanuel Romi trifft, bei seiner Wanderung durch Paradies und Hölle, den Philosophen Alfarabi in der Hölle an:

יען אמר כי התאחדות השכל האנושי עם השכל הנפרד הוא מהבלי הזקנות.

Nach Kusari 1, 87. haben die Araber den thätigen Verstand mit dem Engel Gabriel, welcher im Koran (Sure 2, 87) der „heilige Geist“ und der „mächtige Starke“ [1]) genannt wird, identificirt. Abraham Ibn Daud (Emuna Rama ad. Weil S. 58) sagt hierüber: Unkundige dürften eine Entweihung darin sehen, wenn wir den thätigen Verstand, der die in uns liegenden Vernunftanlagen entwickelt, nach dem Vorgange der Araber, den „heiligen Geist“ nennen; allein längst vor den Arabern ist dies von unseren Propheten geschehen. So sagt die Schrift (Hiob 32, 8.): „Wahrlich es ist ein Geist im Menschen, doch erst der Hauch des Allmächtigen [2]) ist es, der sie vernünftig macht“. — Im More II. 6. und ebenso im Ikkarim II, 11. wird das talmudische: „der Fürst der Welt“ mit dem thätigen Verstand als Eines erklärt.

III. Doch kommen wir endlich zum dritten Beweise. Derselbe geht von der Emanationstheorie aus. Diese letztere beruht bekanntlich auf dem Gedanken, dass die Vielheit der Dinge nicht unmittelbar von Gott ausgegangen sein könne, da von dem Einfachen wieder nur Einfaches entstehe, so dass man sich zu der Annahme genöthigt glaubte, von Gott sei in der That nur eine einfache, reingeistige Intelligenz emanirt worden, und von dieser sodann eine zweite, und so ziehe sich die geistige Emanationskette fort, bis sie endlich bei dem zehnten Gliede stehen bleibe.

Wol bemerkt, wie wir schon in einem frühern Abschnitte hervorgehoben, Jehuda ha- Levi (Kusari IV, 25.) sehr richtig, dass diese Emanationstheorie etwas so Nebelhaftes, Schattenartiges sei, dass man sich zu derselben nur darum bekannte, weil griechische Philosophen sie gelehrt — trotzdem hat dieses theosophische Nebelgebilde bei den jüdischen Philosophen von Gabirol und Maimuni bis Josef Albo, so wie bei den Kabbalisten von R. Asriel und Meirben Gubbai bis Mose Isserles [3]) und Jonathan Eibenschütz [4]) herab die Runde gemacht.

Gegen die in der Philosophie der Araber herrschend gewordene

[1]) שדיד אלקוי.

[2]) Denkt Abraham Ibn Daud hier vielleicht an das arabische שדיד אלקוי?

[3]) So schreibt derselbe noch in Thorat ha-Olah III, 4:
בריאה ראשונה היתה ענין רוחני וממנה נשתתו כל חלקי העולם.

[4]) S. Zofuath Paaneach von Isak Misses. Krakau 1862.

Theorie, die Engel mit den separaten Intelligenzen zu identificiren, polemisirt der christliche Scholastiger Albert der Grosse. (S. de Causis et processu universitatis, lib. I. tract. IV, cap. 8). Doch wird aus dessen Polemik ersichtlich, dass er die arabische Philosophie nur durch das Medium jüd. Autoren kannte, da er diese Identificirung nur eben jüdischen Gelehrten zuschreibt, während dieselbe bei allen arabischen Philosophen heimisch war [1]) und erst von diesen in die jüdischen Denkerschulen überging.

Auch Isak Arama polemisirt gegen die Theorie, welche die Engel als Sphärengeister erklärt. Er sieht darin eine Herabwürdigung und ein Verkennen der erhabenen Engelmission [2]). Auch kommt Arama auf die sehr vernünftige Idee, auf physikalischem Wege die Kreisbewegung der Himmelskörper erklären zu wollen und denselben mithin Leben und Beseeltheit abzusprechen. Allein theils ist Arama zu wenig selbstständiger Denker und theils ist die Autorität Maimuni's zu gross, als dass er es wagen sollte, gegen eine maimunische Behauptung den Fehdehandschuh zu ergreifen. Auch ist er so glücklich, eine Schriftstelle zu finden, die ihm für die Annahme von Sphärengeistern spricht oder vielmehr zu sprechen scheint [3]). Und so lenkt er am Ende wieder ein, um auf der einmal breitgetretenen Heerstrasse weiter zu gehen.

Ueber das Wesen der Engel machten sich verschiedene Ansichten geltend. Saadia, bei dem oft eine seltsame Mischung wahrhaft grossartiger philosophischer Tiefblicke mit den primitivsten überkommenen Ansichten zu finden ist, was eben seiner Religilionsphilosophie das Gepräge der Frische und Ursprünglichkeit gibt, kann sich bei geschaffenen Wesen zu der Idee einer völligen Immatrialität nicht verstehen. Ihm ist nur Gott allein über jeden Begriff von Körperlichkeit erhaben. Alle Wesen ausser Gott, die Seele, die selbst dann uns unsichtbar ist, wenn sie vor unseren Augen dem sterbenden Körper enteilt, die Sphä-

[1]) Vergl. Schmölders, Essai sur les écoles philosophiques chez les Arabes, pag. 263. Munk, Le guide des égarés, II, p. 60.

[2]) S. Akeda, Pforte II:
מציאות המלאכים שהזכירה אותה התורה הוא ענין מעולה מאד מהיותם נפשות או מניעים לגלגלים.

[3]) S. Jesaias 42, 5: בורא השמים ונוטיהם.

ren, — in denen man sich früher die Sterne befestigt dachte, — die von uns nicht gesehen werden, und ebenso die uns unsichtbaren Engel, es sind lauter feine ätherische und darum uns unwahrnehmbare Stoffe (Emunot IV, 1; VI, 2, 4). Der Engel, den Gott in der Todesstunde sendet, die Seele vom Körper zu trennen, zeige sich dem Menschen in der Gestalt eines tiefgrünen Feuers, voll mit Augen, denen jedoch eine andere Farbe eigen sein müsse, da sie sonst von der übrigen Gestalt nicht zu unterscheiden wären. Durch den Schrecken dieses Anblickes entstehe bei den Menschen der Tod (a. a. O. VI, 6). Höchst bemerkenswerth ist die Ansicht Saadia's über den Satan. Diesen, wie dies gewöhnlich geschieht, als einen Engel des bösen Principes sich zu denken, widerstrebte ihm. Er behauptete daher, dass der Satan, welchen der Dichter des Buches Hiob als Versucher einführt, keineswegs eine dämonische Gewalt, sondern ein menschlicher Gegner des Hiob gewesen sei. „Denn," meinte er, „wollte man annehmen, dass ein Engel von Neid und Eifersucht besessen sei, so müsste man auch zugeben, dass er auch andere Leidenschaften und sinnliche Begierden hat, was jedoch dem Begriffe Engel ganz entgegen ist [1])".

Baachia sagt, es habe Philosophen gegeben, welche die Himmelskörper und die Engel als Producte des Feuerelementes sich dachten, ähnlich dem bekannten Spruche in den Psalmen: „Seine Diener sind flammendes Feuer [2]). Dasselbe scheint auch die Ansicht Gabirol's gewesen zu sein [3]). Jehuda Halevi unterscheidet zwischen Engeln, die von Gott auf ewige Zeiten geschaffen wurden, und solchen, die Gott nur für bestimmte

[1]) Vergl. das Fragment aus Saadia's Hiob-Commentar in Munk's Notice sur Saadias, p. 8. — Hierauf nimmt auch Ibn Esra Bezug, Pent. Comment. 4 M. 22:

ככר פרשתיו בס׳ איוב כי השטן היה המלאך, ודברי הגאון שהוא בן אדם לא מעלין ולא מורידין.

[2]) Chob. ha-Lebab. I, 6.

[3]) Denn er sagt von den Engeln im Kesser Malch.:

מהם חצובי להבות... מהם מאש וממים מורכבות.

S. auch Abrabanal z. 2. Kön. 3. Dagegen schreibt Ibn Esra:

ואל יעלה על לבך שהמלאכים הקדושים הם גופות כלל, והכתוב מלאכיו רוחות אין פירושו רק הרוחות הם מלאכיו ישלחם למקום חפצו.

(S. die hebr. Zeitschr. Ozar Nechmad II, 211)

Sendungen schuf[1]). Die Letzteren dachte er sich aus feinen Elementarkörpern gebildet, während er bei den ersteren schwankt, ob sie ganz immateriell seien oder nicht.

Maimuni[2]), der freisinnigste und entschiedenste Kritiker, der auf ihn überkommenen Engellehre, denkt sich die Engel wohl, sowie alles Seiende, als Geschöpfe Gottes, und daher mit dem Wesen Gottes, als des Schöpfers, durchaus nicht zu vergleichen, aber dennoch ganz unkörperlich und völlig immateriel[3]). Wenn jedoch die Propheten in ihren Visionen Engel unter körperlicher Hülle gesehen, so war diese nicht etwas objectiv im Wesen der Engel Befindliches, sondern nur eine Schöpfung der Einbildungskraft. Höchst sinnreich ist die Idee Maimuni's, woher es gekommen, dass man den Engeln Flügel angedichtet. Da es der menschlichen Sprache nicht möglich ist, weder Gott, den absoluten Geist, noch selbst die von Gott erschaffenen Engel in ihrer vollen Reingeistigkeit zu schildern, so musste man bekanntlich zu bildlichen Redensarten die Zuflucht nehmen. Um aber selbst in diesen bildlichen Bezeichnungen die weite Kluft zwischen Gott und Engel kenntlich zu machen, kam man auf die Idee, für Bezeichnung Gottes die bildlichen Ausdrücke nur aus dem menschlichen Kreise abzuleiten (Anthropomorphismen); für die Bezeichnung der Engel dagegen das bezeichnende Bild aus dem Kreise der Thiere zu wählen (Zoomorphismus), um dadurch auszudrücken, dass, so hoch der Mensch über das Thier steht, so hoch und natürlich noch unendlich höher stehe Gott über das Wesen der Engel. Engel wurden daher mit Flügeln gedacht, weil diese eben nur dem Thierreiche angehören, dabei aber auch das Edelste beim Thiere bewirken, nämlich den majestätischen Flug durch die Luftregion. Zugleich deuten auch die Flügel an den Hüften der Engel auf das plötzliche Erscheinen und Verschwinden der Engel hin. Und wenn endlich Jecheskel von vier

1) Kusari IV, 3:

והמלאך יש שיהיה נברא לעתו..... ויש שיהיה מן המלאכים הנצחיים.

2) Die Hauptquellen der maimunischen Engellehre sind Jesode ha-Thora II, 4—9; More I, 43 und 49, II, 3—7).

3) Er sagt (More I, 49): נקי מן החומר, ערום מן הגשמות was vielleicht keine blosse Tautologie ist, sondern ein Gegensatz zu Gabirol sein soll, welcher selbst unkörperlichen Wesen eine Materie zuschrieb.

Flügeln der Engel spricht, so sei dies auf die vier Principien der Sphärenbewegung (Rundheit, Beseeltheit, Intelligenz und Sehnsucht) zu beziehen[1]).

Die Angelologie Maimuni's zeichnet sich aber dadurch vorzüglich aus, dass er in dem Ausdrucke Engel ein Homonym erkennt, die umfassende Bezeichnung nämlich für Alles, was eine Sendung Gottes erfüllt. Darum wird nicht nur die „separate Intelligenz", sondern ebenso jede Kraft in der Natur, jedes Geschöpf in der grossen Wesenkette, leblos oder belebt, so ferne es beiträgt zur Erfüllung einer göttlichen Absicht, Engel, d. i. Sendbote Gottes, genannt. So heisst der Prophet, der hinzieht im Auftrage Gottes, Engel[2]). Die vier Elemente sind Engel. Die Sterne selbst, nicht nur die sie bewegenden Intelligenzen, ebenso wie die Einbildungskraft und der Verstand des Menschen[3]), die Naturkraft, durch welche das Embryo im Mutterschosse sich gestaltet oder das Wachsthum der Pflanze vor sich geht, es sind lauter Engel. „Wie gross ist die Blindheit der Unvernunft, ruft M., und wie nachtheilig in ihren Folgen! Wenn du zu Einem von denen, die sich die Weisen in Israel nennen, sagen würdest, dass Gott einen eigenen Engel bestellt habe, dessen Mission es sei, im Schosse des Weibes die Leibesfrucht zu gestalten, du würdest sicherlich Beifall bei ihm finden, denn er würde darin die Macht und Grösse Gottes erkennen. Ja er würde zugleich glauben, dass dieser Engel aus brennenden Feuer bestehe und so gross sei, wie der dritte Theil des ganzen Universums. Sagst du ihm dagegen, Gott habe in den Samen eine bildnerische Kraft gelegt, durch welche sich diese Glieder formen und zum Menschen gestalten, und dass diese Naturkraft eben ein Engel sei, so wird er diese Ansicht fliehen, weil er nicht einsieht, wie gerade hierin zumeist die Allmacht Gottes zu bewundern sei, dass überall im Innern der Natur, den Sinnen unwahrnehmbar, die geheimen Kräfte wirken!" (More II. 6).

[1]) More I, 49.

[2]) So sagt auch Levi ben Gerson, Pent. Comment. 1. M. 16, 7.:
מלאך ה׳, הוא אחד מן הנביאים אשר היו בזמן ההוא כי הנביא נקרא מלאך ה׳.

[3]) Vergl. auch Ibn Esra, Einl. zum Pent. Comment.:
המלאך בין אדם ובין אלהיו הוא שכלו.
Auf wie Vieles die Bezeichnung Engel ausgedehnt wurde, darüber vergl. Ibn Esra, 2. M. 23, 20: יש אומרים כי המלאך ספר תורה.

Diesen wahrhaft schönen Gedanken will aber M. zugleich auch auf die talmudische Engellehre übertragen. Denn wenn es z. B. heisst: „Gott wirkt nichts in der Welt, ohne sich mit seinen Engelschaaren zu berathen“[1]); oder: „Gott zog sein Tribunal zu Rathe über die Gestaltung eines jeden Gliedes im menschlichen Organismus“[2]), so könne dies wohl nicht, wie die Thoren meinen, im buchstäblichen Sinne zu nehmen sein. Sollte denn etwa der Schöpfer den Rath oder die Mithilfe von Wesen, die selbst seine Geschöpfe sind, nöthig haben? Sondern diese und ähnliche Stellen wollen nur sagen, dass Gott in der Natur nicht anders als nach weisen Naturgesetzen und darnach geregelten Kräften, die sämmtlich Engel Gottes sind, schaffe und wirke. Dasselbe drücken auch die Stellen aus: „Ein Engel sei gesetzt über Dieses oder Jenes in der Natur“ oder: „Ein Engel könne nicht zwei Missionen verrichten“, womit gesagt werden solle, dass jede Kraft in der Natur ihr eigenes Naturgesetz habe, das von seiner einmal feststehenden Norm nicht abweiche. Ebenso wenn der Talmud die Engel Gottes, welche Jakob in seinem Traume auf den Stufen der Leiter auf- und niedersteigen sah, so wie auch die Stufen selbst, auf die Zahl vier reducirte, von denen zwei aufwärts und zwei abwärts stiegen[3]), so seien hiermit die vier Elemente gemeint, von denen zwei, Luft und Feuer, aufwärts, und zwei, Wasser und Erde, immer abwärts gehen. (More II, 6).

Man sieht indess, auch Maimuni gelangt, ebenso wie Jehuda Halevi, zur Eintheilung in ewige und zeitweilige Engel[4]). Jedoch mit dem Unterschiede, dass nach Ansicht des Letztern Gott zu gewissen Zeiten und für bestimmte Fälle eigens Engel erschaffe, die nach verrichteter Mission wieder zu sein aufhören; während nach Maimuni die zeitweiligen Engel nicht eigens geschaffen werden, sondern es nur Kräfte in der Natur sind, die so lange den Namen Engel führen, als sie einen von Gott beabsichtigten Zweck vollführen helfen. Nur finde zwischen den Engeln im eigentlichen und jenen im weitern Sinne ein wesentlicher Unterschied statt.

[1]) Synhdr. 38, 6.

[2]) Beresch rab. c. 12.

[3]) S. Chul. 91, b.:
עולים שנים ויורדים שנים וכי פגעי בהדדי הדדי הוי ארבעה.

[4]) מהם קיים ומהם אבד, More II, 6.

Die letzeren sind willens- und bewusstlose Werkzeuge, die ersteren hingegen sind bei Ausführung ihrer Sendung mit freiem Willen begabt, wie der Mensch; jedoch während der Mensch, eben kraft seiner Willensfreiheit oft das Gute lässt und das Böse wählt, vollführt der Engel, trotz seines freien Willens, doch immer nur das Gute [1]).

Ob dies ein Vorzug für den Engel sei, oder ob nicht im Gegentheil der Mensch, gerade weil die Ausübung des Guten ihn so viel Kampf und Uiberwindung kostet, höher stehe als der Engel — dies ist eine Frage, welche die Religionsphilosophie zum Gegenstande der Controverse gemacht hat. Die talmudischen Lehrer stellen den Menschen höher als den Engel. Das geht ganz deutlich aus sehr vielen Stellen hervor [2]). Und Saadia folgt dieser Ansicht [3]). Der Mensch sei Zweck der Gesammtschöpfung. Denn das im Mittelpunkt Befindliche sei immer wichtiger, als was in dessen Peripherie sich befindet. Dies zeige sich in der ganzen Natur, vom Kleinsten bis zum Grössten. Die Rippe die in der Mitte des Blattes sich befindet, sei das Wichtigste am Blatte [4]). Ebenso sei es bei der Baumfrucht, denn in dem sogenannten Kernobst sei der Kern wichtiger, als die denselben umschliessende Frucht, da aus jenem ein neuer Baum gewonnen wird, und in dem Schalenobst, wie Mandeln, Kastanien, u. s. w., sei doch gewiss das Innere wichtiger als die äussere Schale. Beim Ei ist der Dotter wichtiger, als das denselben umgebende Eiweis, weil aus jenem der neue Organismus sich bildet. Das menschliche Herz, der Sitz der Seele und der natürlichen Wärme, bilde den Mittelpunkt im Organismus

1) Das. cap. 7.

2) So z. B. Chulin 91, b.:

חביבין ישראל לפני הקב"ה יותר ממלאכי השרת.

Bereschi. rab. c. 8:

אם זכה אדם אומרים לו אתה קדמת למלאכי השרת.

Jalkut Joël pag. 534:

גדולים צדיקים יותר ממלאכי השרת.

3) Emunot we-Deot IV. Einl.

4) Es ist dies eine Behauptung, in welche auch die neuere Wissenschaft einstimmt. Denn die botanische Physiologie erkennt in den Blättern die Athmungsorgane der Pflanzen und nennt die die Blätter durchziehenden Rippen die Lungen derselben. Vergl. den sehr instructiven Artikel: „Die Lungen der Pflanzen" von Dr. Willkomm. (Gartenlaube 1855, S. 36 ff.)

des Menschen und der „Sehgeist“ [1]) habe in der Mitte des Auges seinen Sitz. Nun befinde sich die Erde — so glaubte man nämlich noch im Mittelalter — im Mittelpunkte der Weltkugel, während die Sphären sie umschliessen, mithin müsse die Erde Zweck der Schöpfung sein. Das Edelste aber auf der Erde sei der Mensch, denn ob er auch seinem Körper nach klein ist, mit seiner Seele umfasst er Himmel und Erde [2]), folglich sei der Mensch der Endzweck der ganzen Schöpfung und stehe dadurch höher nicht nur als die ätherischen Sterne, sondern als die noch ätherischer gebildeten Engel.

Auch David ben Mervân al-Mokamez (im 9. Jahrh.) ist der Ansicht, dass der Mensch als Mikrokosmos, das vollständigste aller Geschöpfe sei und daher in der Wesenkette einen höhern Rang einnehme als die Engel. Dagegen polemisirte jedoch der Karäer Jefet ben Ali (im 10. Jahrh.), sich stützend auf den Psalmvers: Du hast ihn ein wenig nachgesetzt den göttlichen Wesen [3]). Ebenso polemisirt Ibn Esra [4]) gegen Saadia. Dieser sei mit seiner Behauptung von dem Endzweck der Schöpfung durchaus nicht in das Geheimniss der Wahrheit eingedrungen. Die Engel werden in der Schrift „göttliche Wesen“ und die Sterne „Söhne Gottes“ genannt, Beweis, dass eben diese das Vorzüglichste der Schöpfung sind. Die Beweger der Sterne seien unveränderliche und unfehlbare Wesen, wie sollten sie nun des so vergänglichen Menschen halber geschaffen worden sein? Auch sei es durch astronomische Beweise dargethan, dass ein einziger von den fünfzehn grossen Sternen 70 Mal so gross sei, als die ganze Erde. Wie wäre nun anzunehmen, dass das zahllose Sternenheer nur da sei um staubgeborner Geschöpfe willen! Ebenso sei die Behauptung, dass der in der Frucht befindliche Kern wichtiger sei, als die

[1]) „רוח הרואה“ arab. אלרוח אלבאצר. Der „Sehgeist“ ist ein von den Griechen (ὀπτικὸν πνεῦμα, spiritus visivsus, s. Alex. Aphrod, Problem. I, 74) zu den Arabern übergangener Ausdruck. Derselbe findet sich auch in Gabirol's Mekor Chajim III, 8, im More I, 32 und II, 29.

[2]) „אע״פי שגופו קטן נפשו רחבה מהשמים והארץ“ Emunot IV, 1.

[3]) Vergl. Munk, Mélanges etc. p. 475.

[4]) Pent. Comm. Genes. I, 1:
אל תשים לבך אל דברי הגאון שאומר שהאדם נכבד מהמלאכים.
Wir benützten hier jedoch die erste Redaction des Pent. Comment.'s, abgedruckt in Blumenfeld's Ozan Nechmud II, S. 210 ff.

Frucht selber, weil jener in der Potenz einen künftigen Baum in sich trage, ganz falsch, da Alles, was bereits in der Wirklichkeit sich befindet, besser sei, als das blos Potentielle. Noch unrichtiger aber sei es, dass der Dotter des Eies das Wichtigere wäre, weil die Substanz des neuen Organismus bildend, da im Gegentheil der Dotter nur zur Nahrung dem im Stadium der Entwicklung begriffenen neuen Organismus diene. Und wenn endlich der Talmud es ausspricht, dass der Mensch vorzüglicher sei als die Engel, so seien damit eben nur die zeitweiligen, aus Feuer und Luft geschaffenen, nicht die ewigen und reingeistigen Engel, wie Michael und Gabriel, gemeint.

Maimuni, der Aristoteliker, ist natürlich ein entschiedener Gegner der Ansicht Saadia's. Von Aristoteles nämlich wissen wir den geraden Gegensatz zu der von uns oben dargestellten saadianischen Meinung. Diejenige Sphäre, welche in der Peripherie sich befindet, sagte Aristoteles, ist die bessere, die schlechtere dagegen diejenige, welche um den Mittelpunkt der Weltkugel sich herumlagert. Jenes ist der Himmel, dieses die Erde, zwischen beiden die Planetensphäre. Der Himmel steht der ersten bewegenden Ursache am nächsten; seine Theile, die Gestirne, sind leidenlose, nicht alternde und ewige Wesen. Eine niedere Sphäre gegen die Fixsternsphäre bildet die Sphäre der Planeten, sie stehe dem Vollkommenen schon weniger nahe. In der Mitte der Welt stehe endlich die Erdkugel, am weitesten ab vom ersten Beweger und daher nur im geringsten Masse des Göttlichen theilhaftig (S. Schwegler, Gesch. d. Philosophie S. 71). Und an diese von Arist. vorgezeichnete Bahn hält sich Maimuni. Es wäre thöricht zu denken, die Sterne und die Engel wären unserthalben geschaffen worden [1]). Wol sei der Mensch das Edelste und Vollkommenste auf Erden, doch im Verhältnisse zu den Sternen und geschweige zu den „getrennten Intelligenzen“ verschwinde das menschliche Dasein in Nichts [2]).

[1]) More III, 13.

[2]) Der Scholastiker Thomas v. Aquino dagegen steht in dieser Frage ganz auf Seite Saadia's. Der Mensch sei das höchste Ziel aller Generation, und insofern auch die Himmelskörper durch ihre Kreisung um die Erde als den Mittelpunkt der Welt eine Mitursache der Generation und des Werdens in der sublunarischen Region seien, haben auch sie ihr Ziel im Menschen.

Noch eine andere Frage beschäftigte die Religionsphilosophie. Wenn wir uns die Engel als körperlose, reingeistige Wesenheiten denken, wie ist es dann möglich, eine Mehrheit von Engeln anzunehmen? Nur körperliche Dinge oder auch Geister, die in körperlicher Hülle sich befinden, unterscheiden sich gegenseitig und trennen sich dadurch von einander, sie unterliegen mithin der „Zahl“ [1]). Doch was sollte oder könnte Geist von Geist trennen und unterscheiden? Diese Frage wurde ursprünglich gegen die individuelle Fortdauer der menschlichen Seele erhoben. Was sollte Seele von Seele trennen nach ihrem Scheiden aus dem Körper [2])? Die arabischen Philosophen Ibn Badja und Ibn Rosch erklärten sich daher auch wirklich gegen die Fortdauer der individuellen Seele. Sie dachten sich die Unsterblichkeit als ein Aufgehen aller Seelen in den allgemeinen Weltverstand [3]). Nun dieselbe Frage auch auf die Mehrheit der Engel bezogen, findet sich unseres Wissens unter jüdischen Philosophen am ersten bei Maimuni. Er beantwortet sie durch die Theorie der Emanation. Die Engel unterscheiden sich dadurch von einander, dass der Eine Ursache, der Andere dagegen nur Wirkung sei [4]). Josef Albo (Ikk. II. 12), mit dieser Antwort sich nicht befriedigend, findet lieber den Unterschied der Engel in den verschiedenen Graden ihrer Gotteserkenntniss. Dies wurde vor Albo auch schon von Levi ben Gerson (Ralbag) gesagt. Die Gesammtordnung des Kosmos sei von Gott hervorgebracht, doch die sogenannten Sphärengeister stehen nur einem Theile des Kosmos vor. Dadurch kenne jeder Sphärengeist nur die von ihm ausgehende Ordnung. Somit sei ein Sphärengeist von dem andern geschieden sozusagen durch das Gebiet, dem jeder derselben vorstehe. Indessen scheint

[1]) *Ἀλλ' ὅσα ἀριθμῷ πολλά, ὕλην ἔχει, κ. τ. λ.* — Dieser aristotelische Satz (Met. XII, 8) galt als philosophische Prämisse.

[2]) S. More I, 74. Vergl. Akeda zu Ruth über die Stelle: כי המות יפריד ביני ובינך, wo die Getrenntheit der Seelen auch nach dem Tode durch die Abstufung ihrer Erkenntniss erklärt wird.

[3]) Gegen diese Ansicht des Ibn Badja und Ibn Rosch schrieb Albert der Grosse eine Schrift unter dem Titel: Libellus contra eos qui dicunt quod post separationem ex omnibus animabus non remanet nisi intellectus et unus anima una. Ebenso schrieb dagegen Thomas von Aquino: Opusculum de Unitate intellectus contra averroistas.

[4]) More II, 4.

Beiden, Gerson wie Albo, entgangen zu sein, dass Maimuni selber, in Jesode ha-Thora II. 5. und 6., dieselbe Ansicht ausspricht.

Dass die Engel in der Schrift selbst durch den heiligsten Gottesnamen, durch das Tetragrammaton, bezeichnet werden, wird, ebenso wie von dem Talmud [1]), fast von allen Religionsphilosophen [2]) behauptet. Aber ebenso zieht sich auch, vom Talmud [3]) angefangen, durch die ganze jüdische Religionsphilosophie einstimmig der Gedanke, dass Anbetung der Engel dem Götzendienste gleichzustellen sei. Die fünfte Grundlehre des Judenthums sagt nach Maimuni aus, dass wir kein Wesen ausser Gott, nicht einmal die Engel, und selbst nicht als Vermittler, anrufen dürfen [4]). Nachmanides bezieht das zweite Gebot im Dekalog: „Du sollst keine andere Götter haben", auf die Anbetung der Engel (Comentar zu 2. M. 20, 3. Vgl. auch dessen „Derascha" S. 15). Albo verwirft daher alle Gebetstücke, darin Namen der Engel erwähnt werden [5]); nimmt jedoch die Kabbala in Schutz, die wohl den Uneingeweiheten zu Missverständnissen veranlasse, da in derselben oft Namen vorkommen, die als Engelnamen erscheinen, die aber nichts weiter als chiffrirte Gottesnamen sind. Er zeigt dies an den zwei kabbalistischen Namen: מצפץ und כוזו במוכסז — dechiffrirt erscheint in dem erstern Namen das Tetragrammaton; der zweite Name sei nur eine Umschreibung von Adonai Elohenu. Selbst ein eifriger Kabbalist, Abraham Halevi, (lebte i. J. 1522 zu Jerusalem) verfasste eine eigene Schrift gegen die Anbetung der Engel [6]). Die Frage, warum Josua sich

[1]) S. Synhedr. 38. b.

[2]) S. Saadia, l. c. II, 5. Emuna rama II, 6. More II, 41. Raschbam, Comment. Genes. 18, 1. Ikkar II, 28.

[3]) S. Synhedr. l. c. und noch andere Stellen, die wir in dem Abschnitte über die Attribute Gottes angeführt.

[4]) Mischna-Comment Synhedr. cap. 10. — Auch Abr. Ibn Daud (Emuna rama, ed. Weil, p. 87) eifert sehr heftig gegen die Anrufung der Engel.

[5]) Der Commentar „Anafim" versucht indess eine Apologie des Pismons: מלאכי הרחמים.

[6]) Unter dem Titel:

הוראה על שאלת המלאכים

abgedruckt im Kerem Chemed. IX, S. 141 ff.

vor einem Engel niedergeworfen (das. Cap. 5. 14.) hatte Albo dadurch beantwortet, dass Josua dem Engel in dessen Eigenschaft als Abgesandter Gottes mit Recht solche Ehre erzeugt habe. Abraham Halevi dagegen meint, die Niederwerfung Josua's habe gar nicht dem Engel, sondern nur Gott gegolten, der ihn der Zusendung eines Engels werth gehalten.

Die Schöpfung aus Nichts.

Die schwierigste von den vier grossen Fragen[1]) der mittelalterlichen Religionsphilosophie, zu deren Lösung die Forscher ihren ganzen Scharfsinn aufgeboten, ist diejenige, die in dem vorliegenden Abschnitte uns beschäftigen wird, — die Frage: Weltanfang oder Weltewigkeit[2]). Sie bildete, namentlich bei den Arabern, den goldenen Erisapfel, darob in den Schulen der Gelehrten und in den Zirkeln der Höhergebildeten mit allem Aufgebot logischer Schärfe und haarspaltender Dialektik gestritten ward.

Als der grösste arabische Aristoteliker, Averrhoes (geb. zu Cordova 1126), dem damaligen Könige von Marokko aus dem Stamme der Almohaden, Abu-Jacub Jusuf, vorgestellt wurde, da lauteten die ersten Worte, die der König an ihn richtete: „Welches sind die Meinungen der Philosophen in Ansehung des Himmels? Halten sie diesen für ewig oder für erschaffen?" Und an den gerade anwesenden Forscher Ibn-Tofaïl gewandt, setzte der König sodann die verschiedensten Ansichten über diese Frage auseinander, vorzüglich die Theorien des Plato und Aristoteles, sowie die Gegenargumente der muselmanischen Theologen[3]).

An diese beiden Führer der hellenischen Philosophie, auf die das ganze Mittelalter die Blicke gerichtet — an Plato und Arist., wurde nämlich in dieser Frage immer angeknüpft. Für die

[1]) אלארבעה מטאלב (More I, 71 und 73). Nach Charisi's Uebersetzung הארבעה שאלות. Dieselben betreffen: Die Schöpfung aus Nichts, das Dasein Gottes, dessen Einheit und dessen Unkörperlichkeit.

[2]) חדוש העולם und קדמות העולם, arab. חדת אלעאלם und: קדם אלעאלם.

[3]) Vergl. Munk, Mélanges etc. pag. 421.

gesammte hellenische, vor- wie nachsokratische Philosophie, war die Theorie einer Schöpfung aus Nichts (ἐξ οὐκ ὄντων) etwas ganz Undenkbares. Aus Nichts wird Nichts — wie hätte nun das grosse unermessliche All aus absolutem Nichts hervorgehen können?[1]) Die platonische Philosophie setzte daher eine ewige, unentstandene Urmaterie, aus welcher dann der Demiurgos die Welt bildete. Im Timäus nämlich, wo Plato die Sinnenwelt nach dem Muster der Ideen durch den Weltschöpfer gebildet werden lässt, legt er dieser weltbildnerischen Thätigkeit des Demiurg ein Etwas zu Grunde, das geschickt sei, das Bild der Ideen in sich aufzunehmen. Dieses Etwas vergleicht er mit der Materie, welche von den Handwerkern verarbeitet wird (woher der spätere Name Hyle); er nennt es ein völlig Unbestimmtes und Formloses, welches aber allerlei Formen in sich abbilden kann, — ein Etwas, das schwer zu bezeichnen ist und auch von Plato nicht genau bezeichnet werden will. Und es entsteht da auch mit Recht der Zweifel, ob die platonische Hyle nicht blos als philosophischer Mythos, als Anthropomorphismus, zu nehmen sei, wodurch das Uebersinnliche versinnlicht und dem endlichen Verstande näher gebracht werden solle[2]). Indessen haben die jüdischen Philosophen, sowie fast das ganze Mittelalter und ebenso wie die meisten neuern Geschichtsschreiber der Philosophie, die platonische Hyle immer für wirkliche Materie genommen.

Dagegen erklärte die aristotelische Schule das ganze Universum, wie es heute besteht, für unentstanden, indem die Kreisbewegung des Himmels und demgemäss auch die Zeit, als Mass der Bewegung, ewig ist, und ebenso auch in der sublunarischen Welt nur die Formen wechseln, das Ganze jedoch nach einer ewigen, unabänderlichen Nothwendigkeit, wie Gott selber, vorhanden sei und ewig vorhanden bleiben werde. Die Hauptquellen

[1]) Lucretius (De rerum natura I, 151) spricht in den folgenden Versen die bei den Alten herrschende Ansicht aus:

Principium hinc cujus nobis exordia sumet,
Nullum rem e nihilo gigni divinitus unquam.

Plinius erklärt gleich zu Anfange seines naturgeschichtlichen Werkes: Mundum numen esse credi par est, æternum, immensum, neque genitum, neque interiturum unquam.

[2]) Vergl. Zeller, die Philosophie der Griechen II, S. 223. Auch Scharastani II, S. 118 neigt sich einer ideellen Auffassung der platonischen Hyle zu.

für diesen aristotelischen Lehrsatz finden sich: de Cœlo I, 10—12 und Phys. II, 6—9. Indessen wird dennoch De munde cap. II, ein Gott als Schöpfer und Urheber zugegeben, indem dort das Universum „eine von Gott herrührende und durch ihn bewachte Ordnung und Zurechtstellung aller Dinge" (τῶν ὅλων τάξις τε καὶ διακόσμησις ὑπὸ θεοῦ τε καὶ διὰ θεὸν φυλαττομένη) genannt wird. — Und dies spricht auch in der That für die Ansicht Maimuni's, dass Aristoteles selber den Lehrsatz der Weltewigkeit nicht mit voller Bestimmtheit hingestellt, indem er die Argumente desselben keineswegs für apodiktisch, sondern blos für einleuchtender und stichhältiger als die der gegnerischen Ansicht angesehen hätte, so dass erst die späteren Aristoteliker, vorzüglich Abu-Nasar Alfarabi, die Frage für entschieden und die Beweise für die Weltewigkeit als vollkommen überzeugend und unumstösslich erklärt haben. (S. More II, 15). Ebenso lässt auch Jehuda Halevi den Aristoteles nur zweifeln, nicht aber etwas Bestimmtes aussprechen: „Er (Aristot.) marterte seinen Verstand und sein Denken ab, weil ihm eine Tradition fehlte, auf der er fussen konnte. Als er daher über Anfang und Ende nachdachte, war es ihm ebenso schwer, eine Anfänglichkeit wie eine Ewigkeit der Welt anzunehmen" (Kusari I, 65).

Die nun allgemein so genannte aristotelische Lehre von der Weltewigkeit verträgt sich durchaus mit den Lehrsätzen des Judenthums nicht; denn nach der Theorie, dass die Welt unentstanden und anfangslos wie Gott selbst, nach ewigen Gesetzen der Nothwendigkeit existire, stellt sich ein dreifaches antijüdisches Resultat heraus:

I. Wird dadurch Gott die Macht abgesprochen, auf die Natur verändernd und umgestaltend einzuwirken und hiemit ein Hauptnerv des Judenthums, das die unbegrenzte Allmacht Gottes lehrt, unterbunden.

II. Kann der Glaube an die Wunder der Bibel nicht fortbestehen, denn nach der Lehre, dass das Universum an absolut nothwendige Naturgesetze geknüpft ist, sind Wunder, als Abänderungen dieser Naturgesetze, etwas ganz Undenkbares.

Endlich III. wären Persönlichkeiten, die das Niveau alles Natürlichen überragen, wie Moses und Messias, ganz unmöglich. (Ikkar. I, 12.)

Doch mit der platonischen Lehre von der unerschaffenen Ur-

materie liesse sich freilich der Glaube an die biblischen Wunder immerhin vereinen, da jene Wunder kein Entstehen aus Nichts, sondern blos die Veränderung eines bereits Seienden voraussetzen. Daher sagt auch der Verfasser des Kusari (I, 67): „Wenn ein Anhänger der Bibel sich genöthigt sehen würde, die Ewigkeit eines Urstoffes anzunehmen, so würde dies seinem Glauben keinen Eintrag thun; denn er kann immerhin glauben, dass die Welt zu einer bestimmten Zeit erschaffen wurde und dass die ersten Menschen Adam und Eva waren.“ Der Verlauf gegenwärtiger Abhandlung wird zeigen, dass auch in der That bedeutende jüdische Religionsphilosophen die platonische Hyleologie in ihr System aufnahmen. Auch der Verfasser des More (II, 25) hat eine dem Kusari ähnliche Stelle: „Die platonische Lehre würde keineswegs die Grundlehren des Judenthums umstürzen, auch nicht die Negirung der Wunder zur Folge haben. Im Gegentheil liessen sich gar wohl die Aussprüche der Schrift dieser Lehre gemäss deuten, ja sogar viele Bibelstellen als Belege dafür betrachten.“ Ja, Maimuni (a. a. O. cap. 26 u. 30) will in einem Ausspruche des Rabbi Elieser, sowie in einer Stelle des älteren Midrasch eine Art Hyleologie ausgesprochen finden (Vergl. auch Ikkarim I, 2). Doch nach Saadia (Emunot 1, 1) tritt gleich der erste Schriftvers im Pentateuch einer solchen Annahme entgegen, da der hebr. Ausdruck ברא ein Hervorbringen aus dem absoluten Nichts bedeute [1]). Letzteres bestreitet jedoch Ibn-Esra (Pentat. Comment. Anfang) Genes. I, 21 als Beleg anführend, dass das hebräische Bara nicht gerade ein Schaffen aus Nichts bezeichne. Nachmani (Pent. Comment. 1, 21) jedoch nimmt die Behauptung Saadia's gegen Ibn-Esra in Schutz.

Die Beweise für die Schöpfung aus Nichts wurden immer auf doppelte Art geführt: direct, indem die Nothwendigkeit der Weltschöpfung und indirect, indem die Unmöglichkeit der Nichterschaffenheit dargethan ward [2]).

[1]) Auch nach Maim. (More II, 30; III, 10), Ibn Zadik (Olam Katon p. 54), Nachmani (Genes. I, 21) bezeichnet ברא ein Schaffen aus Nichts. Und auch im talmud. Zeitalter, wo schon über die Schöpfung aus Nichts disputirt ward, scheint dieser Ausdruck in demselben Sinne gefasst worden zu sein. Vergl. Genes. rab. I.

[2]) So sagt Kusari (V, 18):

Doch bevor wir an die Durchsprechung dieser Beweise gehen, dürfte es nöthig sein, die Einwürfe, die gegen die Weltschöpfung erhoben wurden und die Maimuni (a. a. O. II, 14) wissenschaftlich aneinanderreiht, hier, wenn auch nur flüchtig, zu berühren. Vergl. hierüber auch Ahron b. Elia, Ez Chajim cap. 6 und 7.

Diese Argumente gegen die Schöpfung aus Nichts und für die Ewigkeit der Welt sind auch in den islamitischen Philosophenschulen, und zwar schon lange vor Maimuni, diskutirt und zum Gegenstande eifriger Debatten erhoben worden. Scharastani (Th. II, S. 199 ff.) führt seinen Lesern diese Argumente unter dem Titel: „Antithesen des Proklus über die Ewigkeit der Welt" vor, und erwähnt zuletzt, er habe über diese Argumente ein besonderes Buch geschrieben und darin auch die Antithesen des Aristoteles angeführt [1]).

Maimuni hat diese Argumente in eine zweifache Beweisform getheilt, da die eine nur von der Natur der Dinge (מצד העולם עצמו), die andere von der Natur Gottes (מצד האל ית') ausgehe. Und zwar sollen die Beweise der ersteren Form von Aristoteles selber, die der letzteren von späteren Forschern herrühren. Wir wollen hier jene die kosmologische, diese die ontologische Beweisform nennen.

I. Kosmologischer Beweis für die Ewigkeit der Welt:

a) Die Bewegung muss ewig, d. i. anfangslos sein; denn wäre sie entstanden, dann müsste ihr eine Bewegung vorausgegangen sein und dieser wieder eine andere und so in's Endlose zurück (Aristot. Phys. VIII, 1). Und da die Zeit ein Accidenz der Bewegung ist, indem Zeit ohne Bewegung und Bewegung

להעמיד הדוש העולם ולקיים הדבר בבטול קדמות העולם.
Ebenso Maim. (More l. c.):
ודרך דרשותיו לקיים חדוש העולם או לבטל קדמותו.

[1]) Auch der Alexandriner Johannes Philoponus (im Anf. des 7. Jahrhunderts) hat eine Widerlegung dieser Antithesen geschrieben. Ebenso hat der Scholastiker Albert d. G., der dieselben nach Maimuni citirt, sie zu widerlegen gesucht S. Summa theolog. II, tract. I, quæst. IV, part 3: „De septem viis quas collegit rabbi Mloyses, quibus probatur mundi æternitas."

ohne Zeit ein Undenkbares ist, so muss auch die Zeit anfangslos und ewig sein.

b) Ebenso müsse auch der den vier Elementen zu Grunde liegenden „ersten Materie“ Ewigkeit zuerkannt werden. Denn „entstehen“ oder „werden“ heisse: irgend welche Form annehmen — das Wesen der ersten Materie bestehe aber eben darin, dass sie eine Abstraction von aller und jeder Form ist. Da mithin bei der ersten Materie von einem Werden oder Entstehen nicht die Rede sein kann, so müsse sie unentstanden, d. i. ewig sein. (Arist. l. c. cap. 6—10.)

c) Das Vergehen eines Dinges ist nur durch ein demselben innewohnendes gegensätzliches Element zu erklären. (Vergl. auch Kusari V, 18. Absch. 5:

לא יעדר הדבר מחמת עצמו אך מחמת הפכו.)

In der geradlinigen Bewegung herrsche nun freilich solch’ ein conträres Element, nicht aber in der Kreisbewegung. Die Himmelssphären, die sich im Kreise bewegen, tragen auch daher kein solches ihre Auflösung bewirkendes Princip in sich (de Cœlo I, 3). Nun gelte es aber als Axiom: Was keinen Anfang hat, hat kein Ende und was kein Ende hat, keinen Anfang. Mithin müsse der Himmel anfanglos sein.

d) Bei der Annahme eines Weltanfangs müssten wir, in logischer Folgerichtigkeit (s. Milot hig. porta 4), einen von drei Fällen setzen. Entweder das Entstehen der Welt war ein nothwendiges, und dann musste sie von Ewigkeit her bestehen, oder ihr Entstehen war ein unmögliches, und dann dürfte sie auch heute nicht bestehen; oder endlich ihr Entstehen war ein mögliches — ein Sein der Möglichkeit nach setzt jedoch ein Substrat voraus, durch welches die Möglichkeit getragen wird. Es müsste mithin mindestens dieses Substrat ein ewiges sein.

II. Ontologische Beweise.

a) Hätte Gott in einer gewissen Zeit die Welt erschaffen, dann wäre er vor Erschaffung derselben ein Schöpfer in potentia gewesen und nach ihrer Erschaffung erst ein Schöpfer in actu geworden — es hätte mithin in Gott selbst ein Uibergang von Möglichkeit zur Wirklichkeit stattgefunden und man müsste wieder eine Kraft annehmen, die diesen Uibergang bewerkstelliget hat.

b) Wäre die Welt in einem bestimmten Zeitpunkte erschaffen worden, dann hätte nur entweder ein Zufall stattfinden müssen, der plötzlich in Gott den Willen angeregt, das Universum in's Dasein zu rufen, nachdem er es früher nicht gewollt, oder aber er hätte dies früher nicht gekonnt, weil ihm irgend ein Hinderniss im Wege gestanden, das zuerst beseitigt werden musste. Da nun aber bei Gott weder von einer Willensänderung, noch von einer Verhinderung die Rede sein kann, so bliebe die Frage, warum Gott in einer bestimmten Zeit und nicht schon früher die Welt erschaffen?

c) Die vorhandene Welt ist in jeder Beziehung im höchsten Grade vollkommen, und als solche das Produkt der göttlichen Weisheit. Da aber die göttliche Weisheit, als identisch mit dem Wesen Gottes, ewig ist, also müsse auch das Produkt derselben ewig sein. Proklus (bei Scharastani) hat dieses Argument in folgender Form: „Die Welt ist von schöner Anordnung und vollkommener Einrichtung und ihr Schöpfer ist allgütig; das Gute und das Schöne zerstört nicht, sondern nur Böses; der Schöpfer ist aber nicht böse und ausser ihm hat Keiner Macht über die Zerstörung der Welt — also wird sie niemals zerstört und was niemals zerstört wird, ist ewig."

d) Auch wäre es höchst sonderbar, anzunehmen, dass Gott die ganze Ewigkeit hindurch bis zu dem Momente der Weltschöpfung müssig geblieben sein sollte, ohne irgend etwas zu wirken, bis dann endlich seine Schöpferkraft erwachte! — Wir bemerken hier gelegentlich, dass Cicero (De natura deor. I. 9.) dem Epikuräer Vellejus dieselbe Frage in den Mund legt: Ab utroque autem sciscitor, cur mundi aedificatores repente exstiterint, innumerabilia saecula dormierint? Isto igitur tam immenso spatio, quaero Balbe, cur Pronoea vestra cessaverit?

Unstreitig wahr ist es nun, dass der kelamistischen Philosophie das Verdienst gehört, zuerst gegen diese Argumente spekulativ aufgetreten zu sein, und theils auf selbstgeschaffenen, theils auf aristotelischen Prämissen gestützt — also mit den aus dem feindlichen Lager selber erborgten Waffen, den Feind rüstig angegriffen und einerseits die Unmöglichkeit der Weltewigkeit, andererseits die Nothwendigkeit der Weltschöpfung demonstrirt zu

haben. Und da der Kelam auf viele hervorragende Geister der arabisch-jüdischen Periode den mächtigsten Einfluss ausübte, so dass dem islamitischen Kelam bald ein vom jüdischen Geiste getragener sich nachbildete und der Araber Al-Masudi aus seiner persönlichen Bekanntschaft eine ganze Reihe jüdischer Mutakallimun aufzählt, darum gebührt hier vor Allem der Kelamistischen Beweisführung unser Augenmerk (S. Kusar. V, 18. More I. 74).

I. Schon die peripatetische Philosophie hatte den Lehrsatz aufgestellt: Keiner Grösse, sie mag stetig oder unstetig sein, könne Unendlichkeit zugeschrieben werden, und ebenso könne es auch keine Ursachen von unendlicher Anzahl geben d. i. eine unendliche Kette von körperlichen oder geistigen Dingen, die sich wie Ursache und Folge gegenseitig bedingen [1]). (Vrgl. Arist. Phys. III., 4 — 8; Metaphys. II, 2.). So weit gehen Kelam und Aristotelismus den einen Weg. Doch von da weiter schlagen die beiden Richtungen divergirende Wege ein. Nach letzterem nämlich hat dieser Lehrsatz nur Anwendung auf Dinge, die gleichzeitig, das ist, neben einander bestehen, oder auch auf solche, die nach einander kommen, dies aber nur dann, wenn sie in dem Verhältnisse von Ursache und Wirkung zu einander stehen, keineswegs jedoch, wenn sie blos per accidens auf einander folgen. Darum eben könne die Zeit als unendliche Grösse gedacht werden, da die Zeittheile nicht wie Ursache und Folge, sondern nur per accidens nach einander kommen. — Der Kelam jedoch gibt selbst in diesem Falle keine unendliche Grösse zu: Nicht nur Dinge, die propter hoc, sondern selbst solche, die post hor kommen, können nicht unendlich sein. — Auf diese Prämisse gestützt, wird dann die Theorie der Weltewigkeit unter verschiedenen Formen widerlegt.

II. Ein in dieser Schule sehr geachtetes Argument für die Anfänglichkeit der Welt, ist der sogenannte „Beweis der freien Bestimmung“ (דרך התיחד, arab. אלתכציץ). Es war nämlich, wie wir dies schon früher auseinandergesetzt, eine Eigenthümlichkeit

[1]) Dieser Lehrsatz, der von den Arabern auf die verschiedenste Weise demonstrirt wurde (Vergl. More I, 73, 11. Prämisse) galt das ganze Mittelalter hindurch als eine unerschütterliche philosophische Grundsäule, bis der selbstständige Denker Chasdai Creskas (im 15. Jahrh.) der Erste war, der daran rüttelte. S. Or Adonai Tractat I, Absch. 2 Cap. 1:
העיון הב׳ בחקירה במופתים שסדר בבאור המנעות מציאות גודל גשמי בב״ת וכו׳.

der kelamistischen Philosophie, dass sie kein Naturgesetz anerkennen wollte, sondern ein ganz schrankenloses Möglichkeitsprincip aufstellte. „Was nur immer die Einbildungskraft sich vorstellen kann, das muss auch der Verstand für möglich anerkennen“, indem nirgend ein inneres nöthigendes Gesetz vorhanden ist, das zu dieser oder jener Qualität, Quantität, Form und Zeitfolge zwingt, sondern bei jedem Dinge, von dem was es ist, und wie es ist, immer auch der diametrale Gegensatz möglich wäre. Woher kommt es nun, dass bei dieser schrankenlosen Möglichkeit des Gegentheils, dennoch Alles und Jedes in einer bestimmten Art und Weise wahrgenommen wird? Woher kommt es beispielsweise, so fragten die Anhänger dieser Schule, die bunte Farbenpracht der Blumen betrachtend, dass die eine Rose roth und die andere gelb ist, da doch der Boden derselbe und das sie befruchtende Wasser dasselbe ist? Es führe dies nothwendig zu der Annahme, dass es ein frei wählendes und bestimmendes Wesen geben müsse, dem unter den vielen Möglichkeiten immer die eine beliebte. Nun ist es aber ganz dasselbe, ob wir dieses Wesen ein bestimmendes oder ein schaffendes, d. h. ein aus dem Nichts zum Sein hervorrufendes Wesen, nennen.

III. Wir führen hier noch folgendes, theilweise mit dem vorigen zusammenhängendes Argument an, darin sich aber ein sogenannter Zweideutigkeitsschluss (sophisma amphiboliae) herausstellt. Maim. nennt diesen Beweis das Argument „von der Bevorzugung des Seins vor dem Nichtsein“. Der Kelam geht hier wieder von einer aristotelischen Prämisse aus. Jedes Ding, dessen Sein von einer ausser demselben befindlichen Ursache abhängig ist, heisst ein nur Möglich-Seiendes. Daher ist, selbst bei Annahme der Weltewigkeit, insofern aber die Welt doch jedenfalls in Gott ihre Ursache hat, die Welt nur von möglicher Existenz, während hingegen Gott, unabhängig von Allem ausser sich, allein absolutnothwendig ist. Ist nun, so folgert hieraus der Kelam, das Dasein der Welt nur ein mögliches, so fragt es sich: Warum ist die Welt, da sie doch ebenso gut hätte nicht sein können? Ein Beweis mithin, dass ein Wesen sein müsse, das dem Dasein der Welt vor dem Nichtsein den Vorzug gegeben.

Man sieht aber, dass hier der Begriff des Möglichseienden nicht in dem Sinne genommen wird, als ihn die aristotelische

Schule, von der in diesem Argumente ausgegangen wird, auffasst; denn bei dem Beweisführer heisst die Welt möglich, weil sie sowohl sein als nicht sein kann; im aristotelischen Sinne jedoch ist das ewige Sein der Welt, als mit dem Sein der Gottheit verbunden, wohl ein nothwendiges, und heisst nur in Ansehung ihrer selbst, weil von einer ausser ihr befindlichen Ursache bedingt, möglich seiend. (Vrgl. unseren Abschn. „Argumente für Einheit"). Nennen wir nun die Möglichkeit ersterer Art eine logische, und die zweite eine metaphysische, so wird sich das angeführte Argument in folgender Weise als Zweideutigkeitsschluss herausstellen.

Alles (in logischem Sinne) „Mögliche" muss aus dem Nichtsein in's Sein gerufen worden sein;

Nun ist die Welt „möglich" (im metaphysischen Sinne):

Also ist die Welt aus dem Nichtsein in's Sein gerufen worden.

Uibrigens würde durch die Argumente II und III blos die arostelische Weltewigkeit, nicht aber die platonische ewige Hyle widerlegt sein.

Der erste jüdische Religionsphilosoph, der dieser Frage seine volle speculative Denkthätigkeit zugewendet, ist Saadia. Im Pentateuch- und im Jezira-Commentar, in seiner Replik gegen Chivi Kalbi und endlich in seiner Schrift Emunot (I, 1—5) wird der Versuch gemacht, die Schöpfung aus Nichts durch philosophische Beweise zu begründen. Wie bei den kelamistischen Schulen, so tritt auch bei Saadia der von der Undenkbarkeit einer unendlichen Grösse hergeleitete Beweis in den Vordergrund. Doch das letzte, von dem Zeitbegriffe hergeholte Argument ist nicht nur äusserst dunkel ausgedrückt, sondern steht auch im Widerspruch zu einer von den Hauptprämissen der Mutakallimun. Diese nämlich dachten sich die Zeit als etwas Positives, Reales, aus einzelnen, untheilbaren Bestandtheilen (Zeitatomen) zusammengesetzt. Saadia jedoch spricht hier von einer in's Endlose fortgehenden Theilung der Zeit. Es wäre denn, dass wir, bei einer kleinen Emendation des Textes, diesen Beweis in folgender Weise fassen wollten.

Wenn wir uns die Welt als ewig vorstellen, dann wird es mit einem auch die *Zeit*. Nun denken wir uns einmal die Zeit, von einer beliebigen Geschichtsepoche angefangen, in die Vergangenheit zurück, so müsste dies eine *endlose* Kette sein. Fügen wir jedoch sodann zu dieser endlosen Zeitkette auch noch die Zeitfolge von der angenommenen Geschichtsepoche abwärts hinzu, dann müsste nothwendig die schon früher endlos gewesene Kette durch diese Hinzufügung noch grösser werden, als sie es früher gewesen. Nun aber kann ein Unendliches doch unmöglich grösser sein als ein anderes Unendliche. (Vrgl. More I., 74. Methode 7).

Indess viel interessanter und für die Geschichte der mittelalterlichen Philosophie viel bedeutsamer als Saadia's Beweise für die Schöpfung aus Nichts, sind die von ihm aneinander gereihten verschiedenen Theorien über die Weltentstehung. Und es zeigen, beiläufig bemerkt, diese vielfachen, von Saadia als bekannt vorausgesetzten und darum nur flüchtig skizzirten Theorien, wie vieles uns noch immer zur ganz erschöpfenden Kenntniss der philosophischen Literatur jener Zeit fehle, bei all dem Verdienstlichen, das die neueste Zeit zur Orientirung auf diesem reichen Gebiete geleistet.

Saadia führt uns *dreizehn* Weltschöpfungstheorien vor — darunter die mosaische Lehre von der Schöpfung aus Nichts obenansteht. Dann folgt die Ansicht der *Atomisten*, nach welcher alle Bestimmtheit der Erscheinungen aus einer ursprünglich unerschaffenen Unendlichkeit sehr feiner, untheilbarer Grundbestandtheile abgeleitet wird. Die Atomenlehre ist jedem gebildeten Leser wohlbekannt, was wir aber hier erst durch Saadia erfahren, ist, dass die Atomistik auch innerhalb des Judenthums ihre Partisanen hatte, die sogar aus der Bibel Belege für die Atomenlehre holten. Doch Saadia wird es natürlich ein Leichtes, den Unsinn einer solchen Schriftdeutung seinen Lesern klar zu machen.

Eine dritte Theorie lehrte, dass Gott die Welt der Erscheinungen aus seinem eigenen Wesen heraus gebildet habe (בורא הגשמים בראם מעצמו). Die Anhänger dieser Theorie, bemerkt Saadia, konnten sich zu einer Schöpfung aus Nichts ebensowenig, wie zu einer Weltewigkeit verstehen, sie setzten daher sonderbarer Weise das eigene Wesen Gottes als das erste Substrat, aus

dem heraus Gott die Erscheinungswelt geschaffen. — Uns scheint, dass Saadia hier die Emanationstheorie im Sinne habe, denn so lehrte ja diese, Gott habe ein Theil seines Wesens aus sich emanirt, das sich dann immer mehr verdichtete, bis endlich die Vielheit der Erscheinungsdinge daraus hervorging.

Wir heben von den 13 Schöpfungstheorien hier noch folgende zwei hervor. Eine ist die Lehre von den zwei Principien (בשני עושים קדמונים). Diese Lehre ist in der jüdischen Religionsphilosophie von jeher zum Gegenstande der Widerlegung gemacht worden. Begegnen wir doch schon im Talmud den beiden Namen Ormuzd und Ahriman (S. Gittin 11 a, Bababat. 37 b, Sanhedr. 39 a); obschon der Ausdruck „Min" (מין) im Talmud keineswegs mit Elias Levita (Tischbi S. V.) auf die Manichäer zu beziehen ist [1]. Noch weniger stichhaltig aber ist es, die ספרי חיצונים auf die dualistischen Schriften dieser Sekte zu beziehen [2]. Aron 6 Elia (l. c. cap. 87) nennt neben den Manichäern auch noch die Sekte der Dasinîa, welche annahmen, dass Gott Urheber des Guten und Satan Princip des Bösen sei, und Ibn Zadik datirt den Stammbaum des Daisan gar hoch hinauf [3]. Dagegen kennt Scharastani (l. c. S. 285) noch drei andere dualistische Sekten: die Mazdakîja, Markunîja und Kainawîja. Wenn Scharastani ferner von den verschiedenen Ansichten über die „Vermischung" sagt, dass Einige behaupten, das Finstere habe es durch Schlauheit dahin gebracht, sich an das Licht zu hängen; Andere dagegen: „Das Licht sei aus eigener Wahl in die Finsterniss gegangen, um sie glücklich zu machen und die gesunden Theile aus ihr nach seiner Welt herauszuführen" — so finden wir alles dies auch hier bei Saadia [4].

[1]) In Aboda Sara 26, b, werden von R. Acha und Rabina divergirende Ansichten darüber aufgestellt, wer mit dem Ausdrucke מין zu bezeichnen sei, doch kam es dabei keinem in den Sinn, denjenigen als einen Min zu erklären, der dem Glauben an שתי רשויות anhängt.

[2]) Vergl. was Reggio, Hathora we-Hafilusuphia pag. 13, hierüber aus der Schrift מכתם לדוד zitirt.

[3]) S. Olam Katon p. 49:
דיצאן הארור שאמר עליו בליטה החכם שהיה בימי פרעה.

[4]) l. c. I, 4. Theorie IV:
ונחלקו המשנים בסבת המזגם, קצתם חשבו כי הטוב היה סבתו שירפא הצד הפוגש אותו מן הרע, וקצתם חשבו כי הרע היה סבת מזיגתו, לתקותו שיה.ה במה שבו מן הערבות.

Auch die von Saadia angeführte Theorie von dem anfänglichen Fürsichsein der vier Elemente scheint uns darum bemerkenswerth, weil nach Angabe S.'s diese Theorie auch ihre jüdischen Anhänger hatte, welche die Vorweltlichkeit des Luft- und Wasserelementes aus dem Schriftworte ורוח אלהים מרחפת על פני המים deduciren wollten. — Schade, dass die heterodoxe Literatur jener Zeit, die in Chivi ha-Kalbi ihren Mittelpunkt hatte, uns noch immer so wenig bekannt ist!

Wir kommen nun zu einem der tüchtigsten und hervorragensten Philosophen des jüdischen Mittelalters, dessen unsterblicher Name in neuerer Zeit durch die Forschungen Munk's wieder zu seinem verdienten Ruhme und Glanze gelangt ist — zu Salomon Ibn-Gabirol. Die in der Schrift Mekor Chajim niedergelegte gabirol'sche Philosophie steht auch in der Beziehung bemerkenswerth da, dass sie — was sonst bei keinem einzigen aus einer jüdischen Feder geflossenen Werke jener Zeit der Fall ist — ganz frei und selbstständig, ohne sich an irgend ein Bibelwort zu lehnen, ihr System entwickelt. Und dennoch sind es drei jüdische Grundgedanken, welche die Philosophie Gabirol's durchziehen, ja, gleichsam Anfang, Mittelpunkt und Ende seines Systems bilden. Diese drei jüdischen Fundamentalgedanken sind: die Schöpfung aus Nichts, die Weltschöpfung mit freier Willensthätigkeit Gottes, und die Einheit des Weltschöpfers.

Die Schöpfungstheorie Gabirol's resumirt sich in Kurzem in folgenden drei Sätzen:

I. Die erste und höchste Substanz emanirte aus sich eine göttliche Kraft, die „Wille" (הרצון), oder auch „das schöpferische Wort" (האמרה הפועלת)[1]) genannt wird.

[1]) S. Mekor Chajim V, §§. 41, 56, 57 und 71, wo immer der göttliche „Wille" mit dem göttlichen „Wort" (λόγος) identificirt wird. Daher schreibt auch Profiat Duran:

הלבבות יטו אל החפץ, והחפץ אל המזג, והמזג אל רצון אלהי, והרצון אלהי פתרונו ההגדה.

(Mit Unrecht emendirt mithin in dieser Stelle Senior Sachs, Techija II, S. 7, ההגדה in ההגרה.) Ebenso schreibt auch Maim. (More I, 65):

כל אמירה ודיבור שבאה מיוחסת לשם כנוי על הרצון והחפץ.

Und auch Saadia übersetzt immer die Worte ויאמר אלהים durch ושא אללה. S. Munk, Le guide I, p. 292.

II. Diese göttliche Kraft, der Wille, hält die Mitte zwischen Gott und Welt.

III. Aus dem Willen emanirte eine „Materia universalis" (יסוד כללי), aus welcher die unzähligen Wesen alle ohne Unterschied, die körperlichen wie die geistigen, hervorgingen.

In diesen Sätzen sind in der That drei jüdische Grundgedanken enthalten. Nicht nur dass vor dem Schöpfungsact nicht einmal die materia prima vorhanden war, da selbst diese erst emanirt wurde — sondern auch diese Emanation ist keineswegs als ein Act der Nothwendigkeit zu denken, da das All eben nur durch das Medium des Willens in's Sein trat. Sehr richtig bemerkt Munk (Mélanges p. 227): „La Volonté, première cause efficiente, et qui a dans son essence la forme de toute chose, tient le milieu entre Dieu et le monde; ce n'est pas de l'intelligence divine qui émane le monde, mais de la Volonté, c'est-à dire que la Création n'est pas une necessité, mais un acte libre de la Divinité." — In der That, es ist derselbe Gabirol, der in der „Königskrone" sang: „Du bist weise und aus Deiner Weisheit strahltest Du den schöpferischen Willen aus, um aus dem Nichts das Sein hervorzuziehen."

Doch was den eigentlichen Mittelpunkt der Gabirol'schen Philosophie bildet, das ist der Gedanke, dass das ganze Universum mit allen seinen Wesenheiten, den höchsten wie den niedrigsten, aus der einen Urmaterie hervorgegangen sei, so dass der denkende Verstand, wenn er die Stufenleiter der Wesen aufsteigt, diese ungeheure Mannigfaltigkeit auf Eines zurückführt. Diesen Gedanken zu begründen, zu rechtfertigen, nach allen Seiten hin einleuchtend zu machen und gegen jeden Einwaud sicher zu stellen, ward der ganze Apparat von ungewöhnlich scharfsinniger Combination aufgeboten. — Wozu dies Gabirol nöthig fand? Der jüdische Weise dachte wohl, die Idee des Monotheismus nicht siegreicher begründen zu können, als durch die Annahme von der einen Urmaterie. Von dem Einen ist wieder nur Eines hervorgegangen. Der Hervorbringer einer Welt, darin die Vielheit nur eine scheinbare ist, in der Alles nur auf Eines zurückgeht, muss nothwendig nur Einer sein. (Vrgl. Mekor Chajim IV, 8.)

Doch die Durchführung dieses Gedankens wird Gabirol nicht so leicht. Denn bei diesen Monismus der Urmaterie erklärt sich

noch die Vielheit und Mannigfaltigkeit in der Erscheinungswelt nicht, wenn nicht dennoch auf einen Dualismus zurückgegangen wird. Und in der That kann auch Gabirol dem nicht entgehen. Neben der allgemeinen Urmaterie (יסוד כללי) muss auch eine allgemeine Urform (צורה כללית) vorhanden sein. — Doch Gabirol weiss auch aus dieser Schwierigkeit sein System herauszuarbeiten Materie und Form sind nur ein ideeller — im Gedanken des Schöpfers vorhandener — Dualismus. (Mekor Ch. V, 34); real dagegen sind sie eines, da Materie ohne Form, und Form ohne Materie durchaus nicht selbstbestehend gedacht werden können.

Warum trotzdem die Philosophie Gabirol's — obschon derart getragen von drei jüdischen Grundgedanken — das Missgeschick hatte, in den jüdischen Kreisen ganz in Vergessenheit zu sinken, so dass viele Jahrhunderte hindurch in Gabirol wohl der mächtige Dichter gefeiert, doch der Philosoph in ihm gar nicht gekannt ward? Ja noch mehr, warum von den Wenigen, die der Schrift Mekor Chajim Erwähnung thun, Einer in den bittern Tadel über dieselbe ausbricht: שדבר סרה גדולה על האומה — diese Frage wollen wir, da sie gegenwärtiger Abhandlung ferne liegt, hier nicht zu beantworten suchen.

Ibn Gabirol's hochberühmter Zeitgenosse B a c h j a b e n J o s e f I b n - P a k u d a hatte es in seiner Schrift „Uiber die Herzenspflichten“ nur auf einen populären, leichtfasslichen Leitfaden für die innerliche Religiosität abgesehen, ohne auf metaphysische Fragen und speculative Deductionen eingehen zu wollen. Dennoch konnte er der in seiner Zeit herrschenden Vorliebe für philosophische Untersuchungen sich nicht ganz entziehen und setzte an die Spitze seines Moralsystems eine Abhandlung über die „Gotteseinheit.“ Er will jedoch den Beweis für die göttliche Einheit nicht führen, ohne zuerst die S c h ö p f u n g a u s N i c h t s festgestellt zu haben. Hierzu stellt er drei Vordersätze auf: 1. Kein Ding könne sich selbst erschaffen. 2. Da eine unendliche Reihe von Ursachen undenkbar ist, so müsse es eine erste Ursache geben, der keine andere vorangegangen ist. 3. Was zusammengesetzt ist, müsse entstanden sein.

Bachja erwähnt seines grossen Zeitgenossen Gabirol auch nicht mit einem Worte. Nur drei religionsphilosophische Schriften er-

freuen sich bei ihm der Ehre einer Erwähnung: Saadia's Emunot, das Werk des David Almokamez und eine bis jetzt nicht eruirte Schrift „Wurzeln des Glaubens" [1]). Seine höchste Verehrung jedoch geniesst Saadia, von dessen Schriften er am Schlusse der Einleitung sagt: „Sie erleuchten den Verstand, schärfen den Geist, belehren den Einfältigen und rütteln den Trägen auf." Er hat daher die philosophische Methode Saadia's sich zum Vorbilde genommen, ja manchmal ist mit dem Ideengange des Letzteren, zugleich auch dessen Ausdrucksweise mit hinüber genommen worden. So wird (Pforte d. Einheit, Absch. 5) um den von uns hier angeführten 1. Vordersatz zu erweisen — ganz so wie in Saadia's Emunot I. cap. 2 — das folgende Dilemma aufgestellt:

Jedes Ding, von dem wir behaupten wollen, dass es durch sich selbst entstanden sei, könnte Einem von den folgenden zwei Fällen nicht entgehen: Entweder es hätte sich hervorgebracht ehe es noch vorhanden war, oder nachdem es schon existirte. Beide Fälle jedoch sind undenkbar. Denn letzteren Falles wäre kein Hervorbringen mehr nöthig gewesen, im ersteren Falle jedoch hätte es unmöglich durch sich selbst entstehen können, da es vor seiner Entstehung noch ein „doppeltes Nichts" gewesen [2]).

Was soll jedoch hier dieser ganz eigenthümliche Ausdruck „Nichts und Nichts" (אפס ואופס) bedeuten?

Wir glauben, derselbe sei mit ganz besonderer Absicht von Bachja gewählt worden.

Aristoteles [3]) nämlich, und ihm folgend sämmtliche arabische Schulen, betrachten den Stoff in seiner Abstraction von der Form als ein der Wirklichkeit nach Nichtseiendes (μὴὄν), als etwas Negatives, das erst durch das Hinzutreten der Form ein Positives, Reales wird. So sagt Jehuda Halevi: היולי דומה לאפס בפועל (Kusari V. 12), ebenso Gabirol (Mekor Chajim V, 32.): היסוד.

[1]) Vergl. hierüber meine Bemerkung in der Frankel'schen Monatsschrift 1861, S. 184. Meiner dort ausgesprochenen Vermuthung, dass hier das ספר הנעימות (auch מאסף שרשי הדת) des Karäers Josef Roëh gemeint sei, könnte es einigermassen als Beleg dienen, dass auch Ibn Zadik (Olam Katon, p. 43, 46, 70) diesem Karäer die Ehre anthut, eine Schrift desselben (ספר מנצורי) mehrmals zu citiren.

[2]) ואם נאמר שעשה את עצמו קודם הויתו, בעת ההיא היה אפס ואופס.

[3]) S. Phys. lib. V, cap. 1: Εἰ δὴ τὸ μὴ ὄν λέγεται πλεοναχῶς . . .

דומה להעדר Auch Levi ben Gerson in jener merkwürdigen Stelle, die sich offen gegen die Schöpfung aus dem absoluten Nichts ausspricht (Milchamot, IV. 17), nennt die materia prima, aus der die Welt hervorging, ein Nichtseiendes.

Setzen wir nun, sagt demnach Bachja, dass die Urmaterie, die selbst während ihres Bestehens noch immer ein אפס ist, durch sich selbst entstanden sei, dann wäre sie vor ihrem Entstehen ein אפס ואופס gewesen.

Diese Betrachtung leitet uns unwillkührlich zu einem der merkwürdigsten und begabtesten Geister jener grössenreichen Zeit — zu Abraham ben Meïr Ibn-Esra, hinüber, obschon eine streng chronologische Ordnung ihn weiter hinabgerückt hätte. Ibn-Esra, der Fahnenträger einer nüchternen, lichtvollen Auffassung der Bibel, nimmt zugleich einen hervorragenden Rang unter den jüdischen Religionsphilosophen seines Jahrhunderts ein. Wol hat er kein einziges speciell philosophisches Werk hinterlassen, es wäre denn, dass wir die Schrift Jesod Mora dahin zählen wollten, die aber gerade zu seinen schwächsten Arbeiten gehört. Aber alle seine exegetischen Schriften sind derart von philosophischen Gedanken durchwebt, dass es einer geschickten Hand gelingen könnte, ein vollständiges Lehrgebäude daraus zusammenzufügen, umsomehr, da der geniale N. Krochmal zu einem solchen Bauwerk bereits die Grundsteine gesammelt hat.

Nun, auch Ibn-Esra erklärte nur die mit der Form bekleidete Substanz als ein Seiendes (יש), die von der Form getrennte Materie dagegen als ein non-ens (בלימה). Alles Seiende daher, körperliches wie geistiges, bilde, zusammengesetzt aus Stoff und Form, eine Zweiheit, während nur Gott die einzige Einheit ist [1]). Es seien mithin drei Arten von Wesen zu unterscheiden. a) Der absolute Geist, mit nichts ausser ihm zu vergleichen, die einzige Einheit. b) Alles ausser diesem Seiende, zusammengesetzt aus Stoff und Form. c) Das Nichts — die Materie, abstrahirt von der sie zu einem bestimmten Sein ausprägenden Form.

Doch nach dieser Theorie fragt es sich: Was bedeutet in

[1]) Vergl. Sefer Haschem:
כי הנכבדים העליונים שאינם גוף הם שנים, נושא ונשוא, רק האחד לבדו נושא ואינו נשוא.

der Philosophie des Ibn-Esra die Schöpfung aus Nichts? Ist das „Nichts“ hier in dem absoluten Sinne zu fassen, so dass vor dem Acte der Weltschöpfung nicht einmal jenes relative non-ens vorhanden war; oder bedeutet die Schöpfung aus Nichts blos die Bekleidung der formlosen aber ewigen, unerschaffenen Urmaterie mit der sie zu bestimmtem Sein ausprägenden Form? — Wir haben bereits früher davon gesprochen, dass Ibn-Esra der Ansicht Saadia's, die den hebr. Ausdruck barâ in der Schöpfungsgeschichte auf ein Schaffen aus Nichts bezieht, entgegentritt. Allein hier bestimmen ihn blos etymologische, nicht philosophische Gründe. Bestreitet doch auch Albo (Ikk. I, 12) die allgemein recipirte Bedeutung des Wortes „barâ“, und dennoch behauptet derselbe nachdrücklich die Schöpfung aus Nichts.

Andererseits jedoch lassen sich auch von Ibn-Esra viele Stellen anführen, in denen die Schöpfung aus Nichts unzweideutig ausgesprochen ist. Zu der bekannten Stelle (Pesach. 54, a): „Sieben Dinge sind vor der Welt erschaffen worden, wie das Heiligthum u. s. w.“ bemerkt er, dass hier nicht das zeitliche Vor gemeint sein könne, ebensowenig als der Ausdruck „Heiligthum“ in jener Stelle im buchstäblichen Sinne ein Raum einnehmendes Object bedeuten dürfe — denn wäre Zeit und Raum vor der Schöpfung gewesen, dann wäre auch die Welt gewesen (S. Krochmal's More Nebuche ha-Seman, pag. 285). Eine Stelle, die deutlich zeigt, dass Ibn-Esra sich keineswegs zu der sogenannten platonischen Lehre von der Ewigkeit der Materie bekannt habe. Denn nach der Lehre Plato's war wohl die Zeit ein mit der Welt zugleich Erschaffenes[1]), doch der Raum, identisch mit der Urmaterie, musste als vorweltlich und ewig wie diese erklärt werden. (Vergl. Schwegler, Gesch. d. Philos., S. 60.)

Wir kommen nun zu dem merkwürdigen Manne, von dem der neueste Geschichtschreiber der Juden sagt, er verdiene in den Jahrbüchern der Menschheit ein eigenes Blatt mit einem Goldrande — wir kommen zu Abul-Hassan Jehuda Halevi. Sein in Dialogform an eine geschichtliche Thatsache anknüpfendes

[1]) Vergl. Arist. l. c. lib. VIII, 1, wo von Plato gesagt wird: *Ἅμα μὲν γὰρ αὐτὸν τῷ οὐρανῷ γεγονέαι, τὸν δὀὐρανὸν γεγονέαι φησίν.*

Buch Kusari will jedoch nicht mit Hilfe der Philosophie die Wahrheit der Schöpfung zu bestätigen suchen. Die Philosophie habe immer gerade das Gegentheil zu erweisen gesucht.

„Einer der Grundgedanken der Philosophie war es von jeher, die Nichterschaffenheit der Welt anzunehmen, nicht zuzugeben, dass die Welt einst nicht dagewesen sei — sondern zu behaupten, sie habe nie angefangen und werde nie aufhören zu existiren. Ja, wenn sie Gott den Schöpfer nennen, so sei dies nicht im eigentlichen Sinne zu nehmen. „Schöpfer“ bedeute ihnen nur soviel als „Ursache“, „Urgrund“ — wie die Ursache, so müsse auch die Wirkung eine ewige, das ist, anfangs- und endlose sein. Indess sei solcher Ansichten wegen den Philosophen keine Schuld zuzumessen, da sie alle ihre Erkenntniss lediglich aus sich selber, ohne Hilfe höherer Offenbarung, geschöpft. „Der Philosoph müsse, wie Sokrates, zu jedem Bekenner der Offenbarung sprechen: Diese neuere göttliche Weisheit leugne ich nicht, aber ich kenne sie nicht — ich verstehe mich nur auf menschliche Weisheit“ (Kusari. IV, 13).

Indess was Kusari nicht auf dem Wege der Philosophie versucht, das unternimmt er auf dem Wege der Geschichte. Die Wahrheit der mosaischen Erzählung, nach welcher die Welt zu einer bestimmten Zeit erschaffen und das ganze Menschengeschlecht nur von Einem Menschenvater herzuleiten sei, hofft er, durch historische Daten bestätigen zu können.

Die sogenannte platonische Lehre von der Ewigkeit der Materie findet Kusari gar keiner Widerlegung nöthig. Ihm schien der Widerspruch wahrscheinlich gar zu offenbar, der darin liegt, eine Entstehung in der Zeit anzunehmen und dennoch den Träger, das Substrat für diese Entstehung, ewig zu setzen — so wie sich in der That das philosophische Bewusstsein gegen die Hypothese zweier ewigen Existenzen — neben Gott auch noch die Materie — sträubt. Andererseits sieht Kusari in der platonischen Lehre durchaus keine Gefahr, weder für den Glauben an die biblische Schöpfungsgeschichte, noch für den Glauben an die Wunder der Bibel. Habe sich doch selbst einer der talmudischen Lehrer zu der Ansicht bekannt, dass es vor dieser Welt schon andere Welten gegeben (Beresch. rabba cap. 2.). Es gilt mithin nur die sogenannte aristotelische Weltewigkeit zu widerlegen. Diesem Geschäfte unterzieht sich Kusari, Absch. I. §. 43 — 68.

Die von Moses aufgestellte, mit der Schöpfungsgeschichte anfangende Völker- und Zeittafel, in welcher der Stammbaum aller Völker der Erde nebst ihren respectiven Ländern von Adam angefangen, auf's genaueste angegeben ist, hätte sich in den ältesten Zeiten unmöglich einer allgemeinen Annahme erfreuen können, sondern hätte im Gegentheil auf den allgemeinsten Widerspruch stossen müssen, bei dem Unglauben, der ihm Seitens der ägyptischen Weisen und selbst von seinem eigenen Volke entgegengesetzt ward, wenn alles dies nicht streng der Wahrheit entsprechend, d. h., mit allen übrigen damaligen Urkunden und Traditionen übereinstimmend gewesen wäre. Ebenso die Angabe Mosis von der ursprünglichen Sprachen- und Völkertheilung, die in den Zeiten Abraham's [1]), also kaum 500 Jahre vor Moses sich ereignete. Wie, ist es denkbar, dass zu den Zeiten Mosis die Behauptung aufgestellt werden konnte, 500 Jahre früher habe es auf der ganzen Erde nur ein Volk und nur eine Sprache gegeben, ohne dass eine solche kolossale Lüge entlarvt und verlacht worden wäre? „Könnte uns etwa heute Jemand, so ruft unser Autor, eine Lüge in Betreff der Abstammung, Geschichte und Sprache bekannter Völker auftischen, wenn noch dazu die Sache nicht älter als fünf Säcula ist“?

Dieses historische Argument erfreute sich bald eines grossen Anklanges. Maimuni, nach seiner Gewohnheit, niemals eine jüdische Quelle zu citiren [2]), führt, ohne Kusari zu nennen, in More III, 50, dasselbe Argument an. Auch Nachmani (Derascha, S. 6) bedient sich derselben geschichtlichen Beweisführung, welche bei ihm in folgender Weise lautet: „Amram, Vater des Moses, war Zeitgenosse des Levi, Levi empfing die Mittheilungen seines Vaters Jakob. Jakob endlich war ein Schüler Sem's. Nun hatte Noah, Vater des Sem, noch den Adam gesehen [3]), welcher letztere aus Autopsie gewusst, dass er der einzige Mensch auf Erden war und nicht von Vater und Mutter abstammte. Wäre nun die mosaische Angabe von der Weltschöpfung und der Völkerentstehung nicht vollkommen der

[1]) Nach Raschi Sabbat 10 b, war das Todesjahr Peleg's das 48. Lebensjahr Abraham's.

[2]) Vergl. hierüber Kerem Chemed Bd. VIII, S. 52.

[3]) נח שראה את אדם הראשון — soll wahrscheinlich heissen: בני דורו של אדם הראשון, da Adam 930 starb und Noah 1056 geboren wurde.

Wahrheit entsprechend, dann hätten wohl die Zeitgenossen des Moses, besonders die Weisen im Volke, die mit den Annalen und Daten der Völkergeschichte bekannt waren, diese Angabe als Lüge zurückgewiesen.

Auch Don Isak Abrabanel (שמים חדשים, pag. 34) bedient sich dieses Argumentes, um zu erklären, warum Maimuni im More II, 13. vor allen anderen blos Abraham und Moses als Gewährsmänner für die Weltschöpfung hervorhebt. Wohl giebt Narboni hiefür den Grund an, weil die beiden, Abraham und Moses, als die Stammväter der jüdischen Nation, jener in leiblicher, dieser in geistiger Beziehung; zu betrachten seien. Allein Abrabanel befriedigt sich nicht gerne mit den Ansichten des freidenkenden Narboni und benützt daher lieber das obige Argument Kusari's, nur weicht er von diesem in den chronologischen Daten wesentlich ab. Abraham, sagt er, war 58 J. alt, als Noah starb [1]), welcher letztere noch den Seth und andere Zeitgenossen Adam's kannte und mithin das Ereigniss der Weltschöpfung aus authentischer Quelle hatte. Abraham, der also die Wahrheit der Schöpfung aus dem Munde Noah's gehört, gab darum Gott das Prädicat „Schöpfer des Himmels und der Erde" (Genes. 14, 22). Nun aber lag zwischen Abraham und Moses nur ein Zeitraum von ungefähr zwei Hundert Jahren (?) — בכמו מאתים שנה — der letztere musste daher nicht nur durch göttliche Offenbarung, sondern auch durch geschichtliche Tradition das Ereigniss der Schöpfung gekannt haben. Und deshalb stelle Maimuni die Beiden, Abraham und Moses, als die Gewährsmänner der Weltschöpfung hin.

Doch kehren wir zu Kusari zurück. Noch ein zweiter Umstand spricht ihm für die Abstammung von Einem Vater, nämlich die im Allgemeinen gleiche Plastik der Sprachen, die bei allen Völkern der Erde gleichmässige Zusammensetzung aus Nominibus, Verbis und Partikeln weise darauf hin, dass es ursprünglich nur Einen Menschenvater und Menschenstamm und somit auch nur Eine Menschensprache gegeben, die erst dann nach und nach die grosse Sprachenfamilie aus ihrem Mutterschosse erzeugte.

Woher käme ferner die bei allen Völkern von jeher herrschend gewesene Eintheilung der Zeit in siebentägige Wo-

[1]) אברהם היה בן נח בשמת נח — denn 1948 wurde Abraham geboren und Noah starb 2006.

chen? Eine Verabredung oder Uebereinkunft aller Erdenvölker in diesem Punkte sei doch wohl nicht denkbar. Diese allgemeine hebdomatische Zeiteintheilung erkläre sich nur dadurch, dass alle Menschen, von Einem Menschen abstammend, ursprünglich nur einen Stamm bildeten und so gemeinschaftliche Bestimmungen unter sich forterhielten. — Unserem Autor musste es unwahrscheinlich gewesen sein, die siebentägigen Wochen als Unterabtheilungen des synodischen Mondes zu fassen, da die Mondviertel nicht 7, sondern durchschnittlich $7^3/_8$ Tage enthalten. Wenn nun auch eingewendet werden könnte, dass die runde Zahl von sieben Tagen genommen wurde, so bliebe doch die Frage, was den eigentlich alle Völker der Erde so einstimmig auf die Idee gebracht habe, die runde Zahl sieben anzunehmen. — Ein Anderes aber wäre es, zu erweisen, ob der Verfasser des Kusari mit seiner Behauptung von der allgemeinen Annahme der siebentägigen Woche im Rechte sei. Denn, wenn es auch unstreitig ist, dass viele Völker des Alterthums, wie die Chinesen, Egypter und Inder die siebentägige Woche gehabt, so scheint es doch, dass die alten Perser dieselbe nicht kannten, sondern jedem Monatstage einen anderen Namen beilegten (Vergl. Ideler, Handb. d. Chron., Th., S. 516). Ebenso scheint es, dass die alten Griechen durch die Dekaden, in die sie ihre Monate theilten, eine Art zehntägiger, so wie die Römer durch die Nundinæ achttägige Wochen hatten. Dio Cassius sagt: „dass man die Tage auf die sieben Gestirne, die man Planeten nennt, bezieht, ist eine Sitte, die sich seit gar nicht lange von den Aegyptiern zu allen Menschen verbreitet hat.“ (Vergl. Gottlieb Wernsdorff: Dissertatio de gentilium sabbato. Wittenberg 1772. — Ideler, Handb. I, S. 88.)

Als ein weiterer Beleg erscheint ihm das *dekatische Zahlensystem*, in welchem ebenfalls alle Menschen übereinkommen. „Welches Naturgesetz veranlasste alle Menschen gerade nach der Zahl *Zehn* zu rechnen, wenn nicht die Tradition vom ersten Erfinder?“ Wir müssen jedoch hier bemerken, dass im Buche Jezira das Problem des dekadischen Zahlensystems viel einfacher gelöst wird. (עשר ספירות בלימה כמספר עשר אצבעות.) So hat auch Condillac, in seiner Schrift La langue du calcul, die allgemeine Uebereinstimmung des Zählens bis Zehn durch die zehn Finger, an denen man Anfangs allenthalben zählte, zu definiren gesucht.

Was die Behauptung der Indier betrifft, dass sie Städte und Gebäude hätten (Elefante und Salsette), die Hunderttausende von Jahren alt wären, so findet Kusari durch dieselben seine Argumente durchaus nicht erschüttert, da Behauptungen eines ungebildeten und leichtgläubigen Volkes eben nicht schwer in die Wage fallen. — In der That lassen sich, mit Kassel, Cicero's Worte über die Chaldäer, auch auf die Indier anwenden: Condemnemus hos aut stultitiæ aut vanitatis aut imprudentiæ, qui 470 millia annorum, ut ipsi dicunt, monumentis comprehensa continent.

Wir dürfen hier auch einen älteren und vielberühmten Zeitgenossen Jehuda Halevi's nicht stillschweigend übergehen. Abraham ben Chija Albarg'eloni, ausgezeichneter Astronom und angeblich Erfinder der Algebra, scheint die Religionsphilosophie weniger zum Lieblingsstudium erkoren zu haben. Indess glaubte auch er der herrschenden Sitte seiner Zeit den schuldigen Tribut nicht entziehen zu dürfen und schrieb ein kleines Werk über Moraltheologie (Sefer Hegjon ha Nefesch, ed. Freimann, Leipzig 1860), dessen erster Abschnitt in ein ernstes metaphysisches Thema sich vertieft und eine neue Art von Schöpfungstheorie in die Bibel hineinzutragen versucht. Hören wir hierüber seine eigenen Worte:

„Was das Wesen eines Körpers ausmacht, das sind die drei Dimensionen: Breite, Höhe und Länge. Denkt man hierüber reiflicher nach, so ergibt sich, dass zur Gestaltung dieses Wesen's die Verbindung von zwei ursprünglich getrennt gewesenen Dingen gehört, die vor der „reinen Idee“ (Gottes) solange blos in potentia existirten bis der Wille von ihr ausging, sie mit einander zu verbinden. Die früheren Philosophen nannten das Eine dieser beiden mit dem griechischen Namen Hyle, von der sie sagten, sie sei ein ganz form- und gestaltloses Etwas, das aber fähig sei, jede beliebige Form anzunehmen. Das andere nannten sie Form, welche nach ihrer Erklärung die Kraft besitze, die Hyle mit jeder beliebigen Gestalt zu bekleiden.“

„Jedes dieser beiden Principien jedoch zerfällt wiederum in zwei Theile: die Hyle, da ein Theil derselben ätherisch rein ist, ein anderer Theil trüb und befleckt; die Form, da es einestheils

eine gänzlich unwahrnehmbare Form gibt, die zu rein und zu heilig ist, mit der Hyle sich zu verbinden, und andertheils eine wahrnehmbar gewordene, welche die Fähigkeit in sich trägt, sich mit der Hyle zu vermischen. Jene erstere und edlere Art von Form schaut[1]) und strahlt auf die Form der letzteren Art hinüber und hilft ihr so, die Hyle mit allen möglichen Gestaltungen bekleiden."

„Diese zwei Principien nun, Hyle und Form, lagen aufbewahrt vor Gott und standen bereit bis zur Zeit, wo er es geeignet fand, sie hervorzurufen." —

„Doch der Ausdruck Zeit, dessen wir uns da für den Schöpfungsact bedienen, ist hier nur in menschlicher Sprachweise genommen, da es vor Hervorrufung der Dinge aus der Kraft zur Wirklichkeit gar keine Zeit gab; denn die Zeit ist ja keineswegs ein reales Etwas, sondern blos das Maass für die bestehenden Dinge[2]) — so lange es keine Erscheinungsdinge gab, gab's auch

[1]) מציץ וזורח — es ist dies ein allen Emanationssystemen eigenthümlicher Terminus. So lässt Scharastani den Empedokles sagen: „Nachdem die Weltvernunft auf die Körper hingeschaut hatte, flossen die vorzüglichen und glänzenden Formen auf sie herab." In der irriger Weise dem Aristoteles zugeeigneten Schrift „Theologie" heisst es ebenso: „Als das erste Wesen geschaffen war durch das reine und wahrhafte Eins, da warf es seinen Blick auf das Eins um es zu schauen, und so ward es zum Intellect" (S. Munk, Mélanges, pag. 254). Gabirol in Mekor Chajim V, 19 sagt ebenso:
אפלטון הקיש חדוש הצורות בשכל השקפת הרצון וציורן בנפש הפרטית כישקיף השכל עליה.
Ferner das. §. 20:
וענין השקפה בעצמים הוא שיה'ו מקצתם כשכח מקצתם והשפעת כוחותיהם
Hiedurch gewinnt man ein besseres Verständniss der folgenden Stelle in More II, 6:
זה לשון רבותינו כביכול אין הק"בה עושה דבר עד שמסתכל בפלמיא של מעלה. ואתמה אמרם מסתכל, כי בזה הלשון בעצמו יאמר אפלטון שהשם יעיין בעולם השכלים וישפיע ממנו המציאות.

[2]) In der alten Handschrift der Leipziger Rathsbibliothek, nach welcher Freimann das Sefer Hegjon ha-Nefesch edirte, stand:
אין הזמן דבר שיש לו ממש ואינו כי אם אמידת מעמדת הנמצאות.
Der Editor, E. Freimann, empfiehlt statt אמידת, das keinen Sinn hat, die Lesung אמירה. Uns jedoch scheint es ganz gewiss, dass hier מידת zu lesen ist: „Die Zeit ist das Maass für den Bestand der Dinge", — denn dieselbe Zeitdefinition ist bei allen arabischen Philosophen zu finden. Vergl. z. B. das System des Ibn-Sina bei Scharastani, Th. II, S. 292.

natürlich kein Maass derselben, da die Zeit eben nur ein Accidens ist.“ [1])

„Als es nun in der reinen Idee (Gottes) aufstieg, die Dinge in das reale Sein zu rufen, da stärkte er die unwahrnehmbare Form, sich zu erheben und mit jenem Glanze zu bekleiden, den die Hyle nicht berühren kann (und daraus ward das Wesen der Engel und der Seelen, sowie überhaupt alles dessen, was zur Oberwelt gehört). Und wie sie nun dastand in ihrem strahlenden Glanze, da strömte ihr Licht auf die zur Verbindung mit der Hyle geeignete Form über und stärkte sie zu dieser Verbindung auf den Befehl Gottes. Nun verband sich die letztere Form zuerst mit dem reinen Theil der Hyle, und zwar zu einer festen, bleibenden Verbindung, bei der kein Wechsel und keine Transformation stattfindet — und daraus gingen die Himmelskörper hervor. Sodann verband sich diese Form mit dem trüben Untersatz der Hyle, aus welcher Verbindung alle Körper dieser unteren Welt hervorgingen, welche sämmtlich unaufhörlich ihre Formen wechseln, obschon ihre Grundbestandtheile, nämlich die vier Elemente, immer dieselben bleiben“.

„Diese ganze philosophische Schöpfungstheorie wirst Du bei einigem Nachdenken mit den Worten unserer Thora vollkommen übereinstimmend finden, so dass sie Dir wie eigens aus dieser Weisheitsquelle geschöpft erscheinen wird. Denn was wir hier Hyle und Form genannt, welche beiden schon vor der Weltschöpfung in der Kraft vorhanden waren, das nennt die Bibel:

[1]) Mit Hilfe dieses Philosophem's suchten auch kabbalistische Schriftsteller die Frage zu beheben, warum Gott, da bei ihm weder an eine Verhinderung, noch an eine Willensänderung zu denken ist, die Welt erst in einer bestimmten Zeit erschaffen. Vergl. die kabbalistische Schrift Schomer Emunim II, 17. — Aehnliches hatte auch Alexander von Hales, einer der ersten Begründer der Scholastik, gelehrt: „Die Zeit ist erst mit der Welt entstanden, weshalb auch der Schöpfungsact nicht zeitlich der Schöpfung vorangeht, sondern nur in Hinsicht der Causalität eine „„Priorität““ von demselben prädicirt werden kann (Summa universæ theologiæ, lib. I, qu. 2, art. 5). Vergl. auch Rothe's Ethik I, S. 101: „Es hat überhaupt gar keinen verständigen Sinn, dass Gott der Zeit nach der Welt vorangehen soll, weil es vor dem Sein der Welt gar keine Zeit geben kann und es für Gott eine Zeit schlechterdings nicht gibt, also auch keine Zeit vor der Erschaffung der Welt.“

Tohu wa — Bohu. Auch deren Vorweltlichkeit wird ausdrücklich in der Schrift angegeben: „„Die Erde war (vor ihrem Heraustreten in's wirkliche Sein) tohu wa-bohu"". Vergleichst du den philosophischen Begriff der Hyle — als eines Etwas, das weder Gestalt und Form, noch reales Sein besitzt — mit dem biblischen Wortbegriffe Tohu, dann findest du die vollkommenste Uibereinstimmung. Denn auch das hebräische Tohu bezeichnet ein Etwas, das keine Form und Realität besitzt. Wir definirten ferner die Form als ein Etwas, dem die Fähigkeit innewohne, der Hyle ein actuelles Sein zu geben, nun entspricht diesem Begriffe der biblische Ausdruck Bohu, zusammengesetzt aus den Wörtern: בו הוּ, d. h. „durch ihn ist es" — eine Bezeichnung für die Form, der die Hyle ihr Sein verdankt".

Wir wollen diesem Auctor in seinen Auseinandersetzungen hier nicht weiter folgen. Es schien uns wichtig, seine Ansicht anzuführen, weil Albarg'eloni der erste jüdische Religionsphilosoph ist, der es offen ausspricht, dass dem Schöpfungsact ein Substrat vorausging, das in einem sogenannten potentiellen Sein sich befand, bis zu dem Momente, wo Gott dasselbe aus der blossen Kraft zur Wirklichkeit hervorrief.

Am schüchternsten, möchten wir sagen, ist der jüdische Aristoteles — Maimuni — gegen dieses grösste aller metaphysischen Probleme zu Felde gezogen. Nach M. giebt es keinen einzigen apodiktischen Beweis für die Anfänglichkeit der Welt. „Das Höchste, was der Theolog in dieser Beziehung zu leisten im Stande ist" so lauten hierüber seine eigenen Worte, „besteht darin, dass er die Argumente für die Ewigkeit der Welt zu entkräften suche — und wie herrlich, wenn ihm dies gelingt!" (More I, 71). Eine Stelle, die übrigens auch Kusari hat, „Was die Frage über die Erschaffung oder Ewigkeit der Welt betrifft, so ist diese von grosser Schwierigkeit, da die Gründe für beide sich das Gleichgewicht halten" (I, 67). Vrgl. auch Levi b. Gerson, Commentar zu Genes. Anf.[1]).

[1]) Denselben Gedanken finden wir auch bei Thomas v. Aquino, der sich in der Frage über die Weltschöpfung überhaupt ganz und gar an Maimuni hält, wie dies der neueste Geschichtschreiber der christlichen Scholastik

Maimuni widmet dieser Frage einen grossen Theil des More (II, 13 — 30), indem er einen doppelten Weg einschlägt. Denn nachdem er nachzuweisen gesucht, dass alle gegen die Weltschöpfung geführten Beweise widerlegbar seien, erhebt er Argumente, um diese letzteren annehmbarer und einleuchtender als die von den Philosophen verfochtene Lehre von der Weltewigkeit zu machen.

Einen wichtigen Schlag gegen seine philosophischen Gegner glaubt M. vor Allem dadurch auszuführen, dass er nachweist, wie Aristoteles selber, ihr kompetentester Gewährsmann, durchaus nicht behaupten wollte, er habe förmliche Beweise für die Weltewigkeit. Hatte derselbe doch ausdrücklich gesagt, „es gebe Probleme, für die wir keineswegs ein entscheidendes Argument besitzen, da sie zu transcendent sind, um darüber ein Warum auszusprechen, wie z. B. die Frage, ob die Welt ewig sei, oder nicht“ [1]). Wie liesse sich überhaupt annehmen, Aristoteles, der Vater der Logik, hätte seine Argumente für die Weltewigkeit als wirkliche Beweisführung betrachtet, nachdem er sagt, er müsse, ehe er den Lesern seine eigenen Argumente anführt, zuvor diejenigen seiner Gegner mittheilen, weil sonst seine eigenen Argumente zu unzureichend befunden werden möchten (S. De coelo I, 10). Könnte es aber je einem Manne wie Aristoteles in den Sinn kommen, eine wirklich demonstrativ erwiesene Theorie werde zu schwach befunden werden, so lange ihr nicht die noch schwächeren Ar-

(Stöckl, Geschichte der Philosophie des Mittelalters, Bd. II, S. 559) selber wiederholentlich ausspricht. Thomas erkennt den Satz, dass die Welt einen Anfang habe, nur als eine Glaubens-, nicht als eine Vernunftwahrheit an. Die Vernunft nämlich könne nur apodictisch beweisen, dass die Lehre vom Weltanfange nicht gegen die Vernunft sei; sie könne dagegen nicht apodictisch darthun, dass die Welt nothwendig einen Anfang habe. Dicendum, quod mundum non semper fuisse sola fide tenetur, et demonstrative probari non potest. Et hujus ratio est, quia novitas mundi non potest demonstrationem recipere ex parte ipsius mundi. Demonstrationis enim principium est „quod quid est.“ Unde mundum incepisse est credibile, non autem demonstrabile et scibile. (Summa Th. I, qu. 46, art. 2.)

[1]) Topic I, 11: *καὶ περὶ ὧν λόγον μὴ ἔχομεν ὄντων μεγάλων. χαλεπὸν οἰόμενοι εἶναι τὸ διὰ τί ἀποδοῦναι, οἷον πότερον ὁ κόσμος ἀΐδιος, ἢ οὔ.*

gumente der gegnerischen Theorie als Folie gegenüber gestellt werden?

Wir haben bereits früher gezeigt, dass M. sämmtliche gegen die Weltschöpfung geltend gemachte Einwürfe in eine zweifache Beweisform eintheilt, in eine kosmologische und eine ontologische. Maimuni's scharfsinnige Widerlegung der kosmologischen Beweisführung verdient hier hervorgehoben zu werden.

Aus der Natur der existirenden Dinge, sagt M., wollte man die Beweise gegen die Schöpfung aus Nichts herholen. Da nämlich die existirende Natur uns nirgend ein Hervorgehen aus Nichts zeigt, so könne auch die Natur überhaupt unmöglich aus Nichts hervorgegangen sein. Allein alles Seiende ist im Zustande seines fertigen Seins eben ein ganz Anderes, als es vor seinem Werden gewesen, so dass von der Natur des einen auf die des anderen durchaus kein Rückschluss zu ziehen ist. Dies wird durch das folgende Gleichniss klar gemacht. Denken wir uns einen jungen Mann, der seit seiner frühesten Kindheit auf einer unbewohnten Insel in Gesellschaft älterer Männer lebt. Er hat weder seine Mutter, noch sonst ein weibliches Wesen jemals gesehen. Nun taucht in ihm die Frage auf: Auf welche Weise sind wir eigentlich in die Existenz gelangt? Und er erhält darauf die Antwort: Wir sind sämmtlich aus dem Schooss eines uns ähnlichen Wesens, das man Frau nennt, geboren. Dieser Antwort jedoch setzt der Jüngling den entschiedensten Unglauben entgegen, als wollte man ihm etwas ganz Absurdes aufbinden, indem er die triftigsten Gegengründe aus dem gegenwärtigen Naturzustande des Menschen nachweist. Ein Mensch, der eine Stunde ohne Luft bleibt, müsse ersticken, wie wäre es nun möglich, dass wir Monate hindurch in einem verschlossenen Raum gelebt und uns bewegt hätten? Ebenso müsste derjenige, der nicht Speise und Trank durch den Mund zu sich nimmt, in wenigen Tagen zugrunde gehen, und da sollte man Monate lang durch die Nabelvene die Nahrung an sich ziehen können? Derart wird der unerfahrene Jüngling die ihm ertheilte Antwort mit den unzweifelhaftesten Gründen widerlegt zu haben glauben. — Völlig derart sind aber auch die kosmologischen Einwürfe der Aristoteliker, da sie von der bereits bestehenden Natur auf den Urzustand zurückschliessen wollen [1].

[1]) Dieses Gleichniss erinnert unwillkührlich an Ibn-Tofaïl's philosophi-

Nachdem M. defensiv für die mosaische Schöpfungslehre gekämpft, indem er die Einwürfe der Gegner zurückgeschlagen, versucht er es, offensiv vorzugehen, um durch „Argumente, die der Demonstration nahe kommen“ (בדלאיל תקארב אלברהאן), die Wahrheit der Schöpfungstheorie darzuthun.

Als eine Consequenz der Weltewigkeitstheorie, sagt M., ergebe sich die Annahme, dass alle Erscheinungen der Natur nicht auf die Absicht eines Beabsichtigenden, sondern auf Naturnothwendigkeit zurückzuführen seien. Es könne daher von dem Anhänger jener Theorie mit Recht gefordert werden, uns den Zusammenhang aller Dinge nach Naturgesetzen zu erklären. Nun sei dies wohl Aristoteles in Bezug auf die sublunarische Welt vollkommen im Stande. Durch die verschiedenartige Mischung der von den vier Elementen ausgehenden vier Qualitäten lasse sich nämlich die Verschiedenartigkeit der Dinge, obschon sämmtlich aus der Einen Urmaterie hervorgehend, erklären; ebenso wie sich die vierfache Form der Elemente durch die Verschiedenheit ihrer Regionen erkläre. Ja, selbst über die sublunarische Welt hinausgehend, werde die Annahme einer von der diesseitigen Materie verschiedenen Materie der Sphären und Gestirne ganz befriedigend dargethan. Jedoch von da weiter müsse er uns jede naturgemässe Erklärung schuldig bleiben. Woher die Verschiedenheit in der Richtung und Schnelligkeit der Sphären? Die Angabe, dass die je weitere Entfernung vom Sphärenkreise die um so schnellere Bewegung bedinge, werde von den Thatsachen augenscheinlich widerlegt. Denn es gebe Sphären, die obgleich höher liegend als andere, sich dennoch schneller bewegen als diese. Da ferner angenommen werden müsse, abweichend von Aristoteles, dass die Sphären aus ganz anderer Materie als die Sterne hervorgegangen seien, wodurch erkläre sich demnach das Verbundensein dieser heterogenen Wesenheiten? — Ueberhaupt müsse der Aristotelismus bei Erklärung der Sphären- und Planetenbewegungen zu zwei Hypothesen Zuflucht nehmen: dem Epicyclus und dem excen-

schen Roman Hay ibn-Yakdhân, und vielleicht ist auch Maimuni (ein jüngerer Zeitgenosse Ibn-Tofaïl's) eben dadurch zur Aufstellung desselben angeregt worden. Ahron ben Elia, wahrscheinlich um das an Maimuni begangene Plagiat unkenntlich zu machen, gibt dasselbe Gleichniss in veränderter Weise. S. Ez Chajim, cap. VIII.

trischen Kreise. Beide jedoch widerstreiten den von ihm selber anderweitig aufgestellten physikalischen Principien, nach denen es weder einen Epicyclus noch eine Bewegung in excentrischen Kreisen geben könne, da sich vielmehr Alles um die Erde als festen Mittelpunkt bewegen müsse. Und so bestätige sich's, dass Aristoteles, der alle Dinge und Erscheinungen der sublunarischen Welt ihren Ursachen und ihrem Zusammenhange nach auf die bestimmtesten Naturgesetze zurückzuführen wusste, über die Welt der Sphären, einige mathematische Doctrinen abgerechnet, ganz im Unklaren sich befunden, so dass man hierauf den Spruch anwenden könne: „Der Himmel ist der Himmel Gottes, nur die Erde hat er den Söhnen Adam's gegeben.“ Alle Unerklärlichkeiten jedoch schwinden, sobald wir an die Stelle der blinden Naturnothwendigkeit den freien Willen und die Absicht eines Beabsichtigenden setzen, der jeder Sphäre nach freier Wahl und Bestimmung die ihr eigenthümliche Bewegung und Schelligkeit zu eigen gegeben habe.

Dieser Beweis, den wir übrigens unseren Lesern bereits einmal vorgeführt, und zwar nach der beschränkten Naturanschauung der Mutakallimun — von diesen „der Beweis von der freien Bestimmung“ (arab. אלתכציץ) genannt — wird uns noch einmal bei einem höchst bedeutsamen Religionsphilosophen der nachmaimunischen Zeit, wiederum in etwas anderer Fassung begegnen.

Maimuni ist bisher in dieser Frage einen Weg gegangen, der im Wesentlichen von seinen jüdischen Vorgängern gar nicht abweicht, doch plötzlich schlägt er eine Richtung ein, die geeignet war, bei den Strenggläubigen jener Zeit einen gewissen Anstoss zu erregen und bei dem spätern Partheikampf gegen den More mit als Angriffswaffe gegen denselben benutzt wurde.

Wisse, sagt M., dass mein Ankämpfen gegen die Weltewigkeitstheorie nicht daher rühre, weil Stellen in der Thora ausdrücklich das Gegentheil besagen, da diese Stellen nicht zahlreicher sind als solche, die von Gott in körperlicher Weise sprechen. Wie wir nun diese letzteren in bildlichem Sinne ausdeuten, um jeden anthropomorphistischen Begriff von Gott ferne zu halten, ebenso könnten wir allen Stellen der ersteren Art einen allegorischen Sinn unterlegen, damit sie der Lehre der Weltewigkeit entsprechend werden. (Dass übrigends von mancher Seite in der That

die Schöpfungsgeschichte der Bibel allegorisch gedeutet worden sein dürfte, scheint aus Emunot we-Deot VII, 1. hervorzugehen — und vielleicht hat Maimuni eben die citirte Stelle im Sinne). Doch zwei Gründe sprechen ihm dagegen. *a)* Die Unkörperlichkeit Gottes ist apodictisch erwiesen, die dagegen lautenden Schriftstellen müssen daher nothgedrungen allegorisch gedeutet werden, was jedoch bei der Weltewigkeit keineswegs der Fall ist. *b)* Der Glaube an die Unkörperlichkeit Gottes verstosse nicht nur gegen keine der mosaischen Grundlehren, sondern sei sogar die oberste Wahrheit derselben; dagegen die Annahme der Weltewigkeit, im aristotelischen Sinne, als Weltnothwendigkeit, hiesse die Religion in ihren Grundfesten erschüttern, die Wunder der Bibel als Fabel erklären und Alles, was die Religion hoffen und fürchten lässt, verneinen. Hierzu geselle sich dann noch ein anderes Moment von Wichtigkeit. Glaubt man nämlich, dass die Welt in einer bestimmten Zeit erschaffen worden, dann schwinden alle Fragen, die man gegen die Offenbarung der Religion zu erheben pflege: Warum hat Gott sich gerade diesem und nicht einem anderen Manne geoffenbart? Warum hat Gott das Gesetz gerade dieser und nicht einer andern Nation ertheilt? Warum hat Gott gerade Dieses und Jenes geboten oder verboten? All diesen und ähnlichen Fragen stellen wir dann die eine Antwort entgegen: Also hat es eben der Wille oder die Weisheit Gottes verlangt — ebenso wie er die Welt in einer bestimmten Zeitepoche und in einer bestimmten Form geschaffen, ohne dass wir uns darüber Rechenschaft ablegen können, warum sein Wille oder seine Weisheit gerade diese Zeitepoche und gerade diese Formen gewählt. Und daher, so schliesst M., haben die jüd. Gelehrten, und werden es auch noch ferner, ihr ganzes Leben der speculativen Durchforschung dieser Frage gewidmet. Denn ist einmal die Schöpfung erwiesen, dann fällt Alles, was die Philosophen gegen die Religion einwenden. Bestätigt sich dagegen die aristotelische Weltewigkeit, dann fällt im Gegentheil das ganze religiöse Gebäude. Solchergestalt hänge Alles von dieser Frage ab.

Die Behauptung Maimuni's hatte indess, wie wir sagten, unangenehme Sensation erregt. Wie, fragte man, die ganze Wahrheit der Weltschöpfung wäre nur an die speculative Forschung gebunden, so dass, wenn es einer scharfsinnigen Beweisführung

gelingen könnte, die Weltewigkeit darzuthun, die ganze biblische Schöpfungsgeschichte eine allegorische Umdeutung erfahren müsste? Jehuda Alphachar, in dem berühmt gewordenen Briefe an David Kimchi, macht daher, ebenso wie später Spinoza (Tract. theol. ed. Paulus, p. 271), diese Behauptung Maimuni's zu einem der Anklagepunkte gegen „den Führer der Verirrten, welcher selber irre gegangen“ [1]).

Noch einen Punkt dürfen wir hier nicht übergehen, in welchem Maimuni ganz neu ist, und dies ist seine Lehre von der ewigen Fortdauer der Welt, indem er die aristotelische Weltewigkeit nur a parte ante bestreitet, nicht aber a parte post, so dass ein Weltanfang nicht auch ein Weltende voraussetzen müsse. Im Gegentheil sei es ganz vernunftgemäss anzunehmen, dass Gott das von ihm einmal in's Sein gerufene, höchst vollkommene Meisterwerk — höchst vollkommen darum, weil dabei weder ein Zuviel noch ein Zuwenig stattfinde — nicht wieder der Vernichtung anheim geben werde. Man wende jedoch dagegen nicht mit dem aristotelischen Satze ein, dass alles Entstandene auch wieder dem Vergehen unterworfen sein müsse, da dieser Satz nur auf das Werden in der schon vorhandenen Welt, nicht aber auf das Urwerden seine Anwendung finde. Sind doch auch die Seelen unvergänglich, obwohl sie geschaffen sind.

Das Vergehen eines Bestehenden oder selbst nur die Alterirung desselben sei nur da anzunehmen, wo ein Zuviel oder ein Zuwenig stattfindet, mithin ein Vollkommenerwerden denkbar ist, nicht aber da, wo wie bei der Schöpfung Alles in höchster Zweckmässigkeit sich befindet [2]). Wol sei daher Aristoteles im Rechte, von festen, nicht alterirbaren Naturgesetzen zu reden; allein selbst diese Stabilität beruhe auf dem Willen Gottes, der

[1]) Alphachar's beissende Satyre:

מקצת דברי מורה הנבוכים נבוכים הם בארץ,

scheint einem damals coursirenden arabischen Wortspiele nachgebildet zu sein. Denn so erzählt Abulfaradsch (Historia dynastarum, p. 454), dass Feinde Maimuni's dessen דלאלה (Delalet = der Führer) höhnischer Weise צלאלה (Dhalalet = der Irrthum) genannt.

[2]) Maimuni lehnt diesen Gedanken an Kohelet, III, 14 an:

ידעתי כי כל אשר יעשה האלהים הוא יהיה לעולם עליו אין להוסיף וממנו אין לגרוע.

sie demnach, wo es seiner Weisheit angemessen scheint, auch aufhebt. Daher die Möglichkeit der Wunder. — Gegen Maimuni's Lehre von der ewigen Fortdauer der Welt polemisirte Abraham ben David aus Posquières in den Hassagot zu Hilch. Teschuba 8, 8.

Maimuni's Lehre über die Weltschöpfung hatte das Missgeschick bei den beiden extremen Richtungen seiner Nachfolger nicht die volle Würdigung zu finden. Denn nahm die strenggläubige Richtung, — wie wir dies bei Alphachar gesehen — Anstoss an der maimunischen Behauptung, dass nicht die kosmogonische Darstellung der heiligen Schrift es sei, die ihn bestimme, von Aristoteles abzugehen, da diese Darstellung auch eine Auslegung zulasse, die mit der aristotelischen Ansicht sich vertrage, — so war es wieder ein anderes Moment, mit dem die freiere Richtung sich nicht befriedigte. Isaak Albalag (Vergl. über denselben: Schorr in der Zeitschrift. Hachaluz IV, S. 83 ff.) und Levi ben Gerson, diese Dioskuren der freiern Richtung in der nachmaimunischen Philosophie, treten beide der Ansicht Maimuni's von der Schöpfung aus dem absoluten Nichts entschieden entgegen. Albalag behauptet, Maimuni habe in Wahrheit selber der Annahme der Weltewigkeit gehuldigt und blos aus Rücksicht auf das populäre Bewusstsein dieselbe an manchen Stellen zu widerlegen gesucht, während er an anderen Stellen stillschweigend auf ihr fusse. — Gersonides sagt, Maimuni habe überhaupt mit seiner ganzen Beweisführung nichts gewonnen, da er die Möglichkeit der Wunder, um derentwillen er ja eigentlich die Weltschöpfung als religiöses Dogma zu begründen sich bemühte, keineswegs darthue, sobald er nach Entstehung der Welt nur die Herrschaft der Naturgesetze gelten lässt.

Doch bevor wir bei Gersonides anhalten, dürfen wir an dem älteren Religionsphilosophen Nachmanides nicht stillschweigend vorübergehen. Mose ben Nachman hat auf dem ersten Blatte seines Pentateuchcommentares seine Schöpfungstheorie entwickelt. „Am Anfange schuf Gott Himmel und Erde, dies bedeute, Gott rief das Weltall aus dem absoluten Nichts hervor. Doch nicht die jetzt bestehende Welt entstand aus dem absoluten Nichts, son-

dern blos das erste Substrat oder die Hyle, aus der sodann alles Seiende herausgebildet wurde. Nun gebe es aber zwei solche aus Nichts geschaffene Urmaterien, eine als Substrat des Himmels und eine andere als Substrat der Erde. Die Urmaterie führe in der Bibel den Namen Tohu, während die Form Bohu heisse. Hier erinnert sich wohl der Leser, dass es schon Abraham ben Chija war, der diese beiden biblischen Ausdrücke auf Materie und Form bezog. — Nachmani hat noch sonst Ansichten dieses Autors recipirt, ohne dessen Namen zu nennen. (Vergl. hierüber S. Sachs, Hajona I, 74.)

Wenn jedoch, fährt Nachmani fort, die Schrift sagt: „Am Anfange schuf Gott Himmel und Erde", so sind hier blos die beiden Urmaterien gemeint, die in potentia Himmel und Erde in sich trugen. Die Schrift selbst füge dies erklärend hinzu: „Die Erde war Tohu", bis Bohu (die Form) hinzukam. Dieses Bohu begreife aber eine vierfache Form in sich: Erde, Wasser, Luft und Feuer, oder, wie wir auf dem heuttägigen Standpunkte der Naturwissenschaften sagen würden: einen vierfachen Zustand der Materie: den festen, tropfbaren, luftigen und imponderablen. Sämmtliche vier werden hier von der Schrift ausdrücklich angegeben, nur erscheine hier das Feuer unter dem Namen „Finsterniss", weil das Elementarfeuer finster (d. i. unsichtbar) ist, da sonst des Nachts die Athmosphäre geröthet sein müsste. (S. More, II, 30.)

Der sehr bedeutende Denker Levi ben Gerson in seiner religionsphilosophischen Schrift Milchamot (VI, 1) widmet der hier behandelten Frage eine höchst umfangreiche Abhandlung (Vergl. hierüber die Monographie Joel's: Levi ben Gerson in der Frankel'schen Monatsschrift, Jahrg. 1862, S. 20 ff). Maimuni's Hauptbeweis für die Weltschöpfung, schon von den Mutakallimun aufgestellt — (bei diesen אלתכציץ genannt) — tritt uns bei Gersonides wiederum modificirt entgegen. Wenn wir, meint er, auf die jedem Entständlichen als solchem zukommenden Eigenthümlichen achten, so ergeben sich drei. 1. Nur vom Entständlichen kann man sagen, es habe einen Zweck. Vom Unentstandenen einen Zweck seines Vorhandenseins angeben, ist widersprechend. 2. Am Entstandenen kann sich Etwas finden, was um eines Anderen willen da ist. Am Unentstandenen hingegen kann wie

von keinem immanenten, so auch von keinem transcendenten Zweck die Rede sein. 3. Am Entstandenen kann sich ein nicht unmittelbar aus seiner Natur Fliessendes und zu Erklärendes finden, weil man sich auf die Intention des Hervorbringenden berufen kann, am Unentstandenen muss Alles nothwendig sein. Nun lassen sich alle diese drei Kriterien eines Entstandenen an den Himmelskörpern nachweisen. Die beiden ersteren durch die zweckmässige Einwirkung derselben auf die sublunarische Welt; sowie das dritte dadurch, dass sich an ihnen Dinge finden, die aus der Naturnothwendigkeit nicht erklärt werden können. — Dieses letztere Kriterium eines Entstandenen lasse sich aber auch bei der sublunarischen Welt nachweisen, und zwar in der durch Naturgesetze nicht zu erklärenden Thatsache des Freiwerdens der Erde vom Wasser. Naturgemäss nämlich seien die Elemente als concentrirte Kugeln übereinander gelagert und die Erdkugel von der Wasserkugel umschlossen. Dass nun die Wasserkugel zurücktrat und ein Theil der Erdkugel frei wurde, dafür lasse sich weder in der Natur der Elemente, noch in der Natur der auf dieselben einwirkenden Himmelskörper ein ausreichender Grund finden.

Neu dürfte bei Ralbag der Beweis von der relativen Jugend der Wissenschaften sein, welche Jugend bei dem der Menschheit innewohnenden Drang nach Wissenschaft ganz unerklärlich wäre, wenn die Welt von Ewigkeit her sein sollte.

Doch mehr Aufsehen als seine Beweise für die Anfänglichkeit der Welt erregte seine Behauptung von der Ewigkeit der Urmaterie. Und obschon Gersonides nicht der Erste war, der diese kühne Behauptung so offen aussprach, da ihm hierin schon Albalag voranging [1]), so erregte diese Behauptung aus dem Munde des so berühmten Gersonides, der neben seinem philosophischen Rufe auch als talmudischer Gelehrter einen Namen hatte, doch noch weit grösseres Aufsehen. Er konnte sich die Welt ebensowenig aus einem bereits geformten Sein hervorgegangen denken, wie aus einem absoluten Nichts, und setzte daher die ewige Urmaterie, welche die Mitte zwischen den beiden, dem Seienden und dem Nichtseienden, hält.

Noch weiter scheint freilich Mose Narboni gegangen zu

[1]) Und ebenso unter Anderen auch Ibn-el-Davendi. S. Fürst. Gesch. des Karäerthums, S. 70.

sein, da er in seinem More-Commentare sogar für die aristotelische Weltewigkeit gegen die Einwürfe Maimuni's Parthei nimmt. Indess liegt es in der Art dieses Autors, stets so zweideutig und dunkel seine freisinnigen Gedanken auszudrücken, dass man auch in dieser Frage nicht recht weiss, was seine eigentliche Ansicht sei.

Dagegen tritt Ch. Kreskas entschieden gegen Ralbag auf und weist nach, welch Unsinn darin liege, für die Weltexistenz zwei Principien zu setzen, von denen das eine (Gott) die höchste Vollkommenheit, und das andere (die aller Form baare Urmaterie) die höchste Mangelhaftigkeit repräsentirt. Auch sei es ganz unphilosophisch anzunehmen, dass die Urmaterie, wenn ebenso absolut (מחוייב המציאות) wie Gott selber, den Einwirkungen Gottes sich gefügt haben sollte. Ferner sei es ganz sonderbar, dass ein sonst ganz scharfblickender Denker mit sich selbst in solch grossen Widerspruch gerathen konnte, indem Levi b. Gerson einerseits die specielle Providenz Gottes oder dessen Kenntniss der Einzeldinge (ידיעה פרטית) negire, und andererseits gleichwol das Einwirken Gottes auf das Einzelding der Urmaterie behauptet. (Or Adonai, Hauptst. III. Klall 1, cap 4).

Auch Kreskas berühmter Schüler, Josef Albo, ist für die Schöpfung aus dem absoluten Nichts. Denn da Gott als über alle Mängel erhaben speculativ erwiesen wurde, so hiesse es, ihm einen Mangel zusprechen, wenn er Etwas aus dem Nichts zu schaffen nicht im Stande sein sollte. (Ikkar. I, 23). — Albo hätte da freilich noch hinzufügen können: Auch hiesse das, den Menschen höher stellen als Gott, da der Mensch nach freiem Willen handeln kann, Gott hingegen, bei Annahme einer Naturnothwendigkeit, unfrei gedacht werden müsste! —

Für die Schöpfung aus dem absoluten Nichts erklärt sich auch Abba Mari: „Deshalb beginnt die Lehre Mosis mit der Schöpfungsgeschichte,“ sagt er, „um diesen Glauben in unserem Herzen zu befestigen, wie einen Nagel, der nicht wanken kann“ (Minch. Ken. cap. 10). Isaak Abrabanel schrieb eine Monographie (Scham. chad. ed. Heidenheim) zur Erklärung jener Moreabschnitte, die die Schöpfung aus Nichts zum Vorwurfe haben. Auch Abraham Schalum (Neveh Schalom I, 16) kämpft mit speculativen Waffen für diese Wahrheit[1]).

[1]) **Auch die Schrift Maamar Haskel (nach Heidenheim, verf. von Elieser ben**

Die Karäer sind durchgängs für die creatio ex nihilo, ja bei Elia Beschitzi (Adereth Elia pag. 476) bildet dieselbe den ersten Glaubensartikel, bei Juda ha-Abel (Eschk. ha-kofer, Alphab. 33) den dritten Grundartikel. Ahron ben Josef (Mibchar. p. 14 b) und Ahron ben Elia (Ez ch. cap. 12) bestreiten ebenso die Annahme einer ewigen Urmaterie.

Wir sollten zur Vervollständigung gegenwärtigen Artikels wol auch die Doctrinen der Kabbala hier anführen. Wir geben dieselben in möglichster Kürze. Die Kabbala ging von dem Gedanken aus, die mosaische Schöpfungslehre mit dem Fundamentalprincip der alten Philosophie, „dass aus Nichts Nichts werde," in Uibereinstimmung zu bringen. Hiezu fand sie die alexandrinische Lehre von der Ausströmung (Emanation) am geeignetesten. Sie stellte nun folgendes System auf: Keine Substanz ist aus dem absoluten Nichts hervorgegangen; alles Seiende hat vielmehr seinen Ursprung in einer Quelle ewigen Lichts — in Gott. Dieser undefinirbare Gott wird in ganz eigenthümlicher Weise das „Nichts" (אין) genannt, d. h. das in Abstracto bestehende, durch positive Attribute nicht zu erklärende Sein — und auf diese Weise ist die Welt aus „Nichts" hervorgegangen. Das göttliche Urlicht erfüllte vor der Schöpfung die ganze Unendlichkeit, so dass kein leerer Raum vorhanden war. Es zog sich daher in sich selbst zurück, um eine Leere zu bilden (צמצום). Nach dieser Concentration manifestirte sich der Endlose (En-Sof) zuerst in einem Prototyp der Schöpfung, dem Makrokosmos oder Adam Kadmon auch Adam Ilaa, aus welchem sodann die Schöpfung in vier Abstufungen oder Welten ausströmte (אבי"ע).

Wir berühren hier schliesslich noch eine Art naturhistorisches Argument gegen die Weltewigkeit, das ein jüdischer Gelehrter des 16. Jahrhunderts anführte, das uns indessen schon von den Mutakallimun ausgesprochen zu sein scheint. Man ging nämlich von dem Gedanken aus, dass, wenn eine sogenannte Urzeugung (generatio æquivoca), nämlich das Entstehen organischer Wesen aus Unorganischem, nachweislich wäre, dann gäbe dieses einen Beleg sowohl gegen die Annahme einer „Natur" überhaupt,

Nathan, einem Zeitgenossen Maimuni's) lässt denjenigen, der nicht die Schöpfung aus Nichts glaubt, gar keine Gemeinschaft mit dem mosaischen Gesetze haben.

als auch gegen die Behauptung der Philosophen, dass „aus Nichts Nichts werde". Nun war es eine im ganzen Alterthum verbreitete Annahme, dass es eine Art Mäuse gebe, die unmittelbar aus der Erde sich bilden [1]). (Vergl. Diod. Sicul. I, 10; Aelian, Hist. an. III, 36.) Im Commentar zu Mischna Chul. 9, 6, wo ebenfalls die Rede ist „von einer Maus, die halb Fleisch und halb Erde ist", sagt darum Lippmann Jom Tob Heller: „Hier wäre meiner Meinung nach ein Beleg gegen die Anhänger der Weltewigkeit zu holen." (וזה לדעתי טענה גדולה על מאמיני הקדמות.)

[1]) Vergl. auch Mose Narboni (More I, 73. Präm, 6), der von Ibn-Sina erzählt: יאמר שהוא אפשר שיולד אדם מן העפר כמו שיולד העכבר. Nach dieser Fiction lässt Ibn-Tofaïl den Helden seines Romans, Hay, per generationem æquivocam ohne Vater und Mutter entstehen. — Der bekannte Rab. Elia Wilna soll die Stelle Exod. 8, 17:

ומלאו בתי מצרים את הערוב וגם את האדמה אשר הם עליה

auf die sogenannten Erdmäuse bezogen haben.

Die Seele.

In dem Wörterbuche des Lebens gibt es ein grosses Wort von ganz besonderer Wichtigkeit und Bedeutung; doch so gross dieses Wort im Leben ist, so klein ist dasselbe im eigentlichen Wörterbuche: es ist dies nämlich das einsilbige, dreibuchstabige Wörtchen Ich. Und dieses kleine „Ich“ hat von jeher, nicht nur im Weltleben, sondern auch in der Weltweisheit eine höchst bedeutsame Rolle gespielt.

In der That, seit Menschen auf der Erde athmen, war es für sie gewiss eine der dringlichsten Fragen: Wer bin „ich“? Oder wenn wir mit dem berühmten Psychologen Herbart annehmen wollen, dass der gewöhnliche Mensch diese Frage nicht aufwirft, weil er sich selbst sehr gut zu kennen glaubt[1]), so erhebt doch gewiss jeder Mensch die Frage: Was wird aus meinem Ich, wenn einmal der unvermeidliche Tod meiner Erscheinung hienieden ein Ende macht? — Die Frage über das Wesen des Ich's ist darum gewiss eben so alt, als das Menschengeschlecht selber.

Und diese Frage ist, wie alle Materien der Metaphysik, noch lange nicht entschieden. Ist die Seele ein wirkliches Etwas (Substanz), das den Eigenschaften (Accidenzen), die an ihm hängend gedacht werden, zum Träger dient? Mit anderen Worten, sind alle Vorgänge in unserm Innern, als Denken, Fühlen u. dgl. nur Modificationen eines bestimmten Subjectes, das wir Ich nennen und das sich seiner Persönlichkeit, Identität u. s. w. unmittelbar selbst bewusst ist? Oder bleibt von jenem innern Etwas, nachdem wir von demselben alle Accidenzen abgesondert, nichts als eine Leere übrig, der blosse logische Inbegriff, der weiter

[1]) Psychologie als Wissenschaft. §. 24.

nichts als die Zusammenfassung aller jener Accidenzen im Bewusstsein bedeutet (bei den Kantianern „die Function der Synthesis" genannt)? —— Diese hochwichtige Frage, mannigfach formulirt, wird noch immer in den Schulen erhoben, ohne dass ihr bis jetzt eine entschiedene, allgemein giltige Lösung zu Theil geworden wäre. Und zwar ist dieselbe in neuerer Zeit nicht nur Gegenstand der Philosophie geblieben, sondern auch auf das Gebiet der Naturwissenschaften hinübergezogen worden. Die Frage über das Urwesen der Seele ist nun mit Heftigkeit unter den Naturforschern aufgetaucht. Und dürfte es, Angesichts des neu erwachten und aus den systematischen Werken, in Broschüren und selbst in die Tagespresse hinübergespielten Streites, nicht unzweckmässig sein, die alten Seelentheorien aus der fruchtbaren arabisch-jüdischen Periode hier einmal die Revue passiren zu lassen.

Die Seele, das transscendentale Ich, das geheimnissvolle Princip des geistigen Lebens in uns, diesses grosse und jeden denkenden Menschen so sehr interesirende Problem, hat auch bei den jüdischen Denkern aller Jahrhunderte die volle speculative Würdigung gefunden, die es mit Recht für sich in Anspruch nimmt.

Der Talmud, diese grosse, inhaltreiche Schatzkammer, in die mehr als fünf Jahrhunderte hindurch so viele Könige des Wissens und Genie's ihre geistigen Schätze niedergelegt [1]), hat in unzähligen Stellen, theils in einfacher Ausdrucksweise, theils in verblümtem Sprachgewande, seine Theorien über die Seele ausgesprochen. Es ist hier unsere Aufgabe nicht, die psychologischen Lehrsätze des Talmuds zu entwickeln; doch heben wir einige der wichtigsten Momente hervor, um einen Massstab für die Beurtheilung zu gewinnen, wie fern oder wie nahe die spätere jüd. Religionsphilosophie in diesem Punkte den talmudischen Doctrinen stand.

Nach den Lehren der Rabbinen ist die Seele ein substanzielles, einfaches, über alle Körperlichkeit erhabenes Wesen, eine Art Monade, wie dies die Sprache neuerer Schulen (Leibnitz und Herbart) nennt. Das Sein der Seele beginnt vor der Zeugung des Körpers (Präexistenz); so weist der Talmud den Seelen vor ihrer

[1]) **Im Juchasin werden 172 Männer genannt, von denen Aussprüche in Mischna und Baraita enthalten sind; sowie gegen 1400 in beiden Gemaren vorkommende Lehrer. Diese Anzahl ist aber in Folge neuerer Forschungen mehrfach zu ergänzen.**

Mission auf Erden einen eigenen Himmel an (Chagiga 12, b). Als Bürgerin einer überirdischen Welt bringe sie dem Körper aus ihrer Heimath eine reiche Mitgift von Begriffen und Kenntnissen mit, deren ursprüngliche Klarheit jedoch beim Eintritt in die Welt der Körperlichkeit getrübt wird (Nidda 31 a), eine Ansicht, in der man auf den ersten Blick die angebornen Ideen Plato's erkennt, wie schon Mendelssohn in seiner Preisschrift „Uiber die Evidenz in metaphysischen Wissenschaften“ darauf hingewiesen. — Was die Unsterblichkeitslehre der Rabbinen betrifft, so genüge hier die bekannte schöne Sentenz: „Diese Welt gleicht einer Vorhalle zu der künftigen Welt; bereite dich vor in der Vorhalle, damit du eingehest in das innerste Gemach“ (Abot 4, 16. vgl. Moëd kat. 9, b).

Die Unkörperlichkeit des Menschengeistes, so wie die in der heiligen Schrift ausgesprochene Ebenbildlichkeit mit Gott, war bei den Lehrern des Talmuds so sehr stehender Gedanke geworden, dass dadurch die trefflichsten Bilder und Parabeln entstanden (s. Berach. 10 a). Und die selbst noch in neueren Schulen mehrfach angeregte Frage über den Sitz der Seele war ihrer Lehre zufolge eine ganz bedeutungslose. So wenig man fragen kann: Wo hat Gott seinen Sitz, eben sowenig habe diese Frage in Bezug auf die Seele einen vernünftigen Sinn[1]).

Obschon die Lehre von der Präexistenz gewöhnlich mit der Lehre von der Seelenwanderung Hand in Hand ging (wie z. B. bei Pythagoras und Plato), so ist doch in dem ganzen grossen Gebiete des Talmuds keine einzige Stelle nachzuweisen, die von der Metempsychose Erwähnung thäte. Nur Unkenntniss und eine seichte, oberflächliche Kritik, die ihre selbstgeschaffenen, durch nichts begründeten Muthmassungen mit einer hochgelehrt thuenden Miene als apodiktische Gewissheit hinstellt, vermochte den Lehrern des Talmuds eine Doctrin aufzubürden, zu der diese niemals sich bekannt haben. So z. B. schreibt die in hunderttausenden Exemplaren verbreitete allgemeine deutsche Real-Encyklo-

[1]) Sehr bezeichnend ist in dieser Beziehung folgende Stelle (Midrasch Schocher tob zu Ps. 103):
מעשה באדם אחד שאמר לו לר' גמליאל באיזו מקום הקב"ה נתון. אמר לו שאלת ממני דבר שהוא רחוק ממני ה' מאות שנה הריני שואלך דבר שהוא נתון אצלך יום ולילה, ומהו, זה הנפש, אמור לי באיזה מקום היא וכו'.

pädie von Brockhaus (Artikel Seelenwanderung) Folgendes über dieses Thema: „Die Rabbinen malten die Lehre von der Seelenwanderung in der ihnen eigenen seltsamen Manier aus, indem sie annahmen, Gott habe nur eine bestimmte Anzahl Judenseelen (!) geschaffen, die daher immer wieder kämen, so lange es Juden gebe, bisweilen auch zur Bussübung in Thierkörper versetzt würden". — Wir möchten den Verfasser jenes Artikels bitten, insofern er hier die Rabbinen des Talmuds, im Sinne hat, uns doch die talmudische Quelle zu nennen, an der er diese rabbinische Lehre geschöpft hat.

I.

Der erste Mann in der nachtalmudischen Zeit, der an die kühne Aufgabe sich gewagt, die Theologie mit der Wissenschaft völlig auszusöhnen und in vollen Einklang zu bringen, der erste Begründer und Schöpfer einer jüdischen Religionsphilosophie war bekanntlich der vom Ende des neunten bis in die Mitte des zehnten Jahrhunderts hineinblühende Saadia ben Josef al-Fajumi. In seinem, von uns schon so oft erwähnten Werke „Vom Glauben und Wissen" entwickelt er auch sein psychologisches System. Und es ist für uns kein Zweifel, dass hier der jüdische Weltweise aus Fajum das aristotelische Buch „Uiber die Seele" vor sich gehabt und benützt [1]).

Wie Aristoteles, so eröffnet auch Saadia seine Abhandlung mit der Frage über das Wesen der Seele.

ותחלת מה שראוי לחקור עליו עצם הנפש ומה היא

(bei Arist. *πρῶτον δ᾽ἴσως ἀναγκαῖον διελεῖν . . . τί ἐστι.* lib. I, 1.) und

[1]) Diese Schrift wurde mit dem Commentare des Ibn Rosch im 13. Jahrh. von Mose Ibn Tibbon in's Hebräische übersetzt und befindet sich unter dem Titel ספר הנפש handschriftlich (cod. 126) auf der k. k. Hofbibliothek zu Wien, ebenso in Paris (cod. 302) und bei Rossi (cod. 935, 1210, 208). Zu unterscheiden von dem ספר הנפש des Ibn Falaquera; ebenso von der Schrift gleichen Namens des Ali b. Josef Habillo, welche eine Uebersetzung der Quæstiones de anima von Thomas de Aquino enthält. Auch dem Maimuni wurde ein ס' הנפש zugeschrieben, dagegen aber die Kritik gegründete Zweifel erhoben hat. Von Mose de Leon gibt es eine Schrift unter dem Titel: ספר הנפש החכמה.

geht dann, ebenso wie jener, zur Kritik über die verschiedenen von seinen Vorgängern aufgestellten Seelentheorien über [1]).

Die erste dieser Theorien negirt die Substanzialität der Seele und erklärt sie für ein blosses Accidenz (מקרה). Weil nämlich die Seele nicht selbst wahrgenommen, sondern nur durch ihre Wirkungen erkannt werde, wollte man sie nicht für etwas Gegenständliches erklären, sondern blos für eine dem Körper inhärirende Bestimmung auffassen. Saadia schlägt diese Theorie durch ein kelamistisches Argument auf's Haupt. Doch über den Kelam sei uns hier eine kurze Bemerkung gestattet.

In dem Jahrhundert des Saadia hatte der tiefe und vollgehende Strom des arabischen Culturlebens sich bereits in zwei divergirende Strombette ergossen. Die speculative Forschung ging in zwei verschiedenen Richtungen einher, die gegenseitig wol Manches sich abborgten, zumeist aber sich gegenseitig bekämpften. Die eine Richtung nennen wir die philosophische. Hier bildete der Aristotelismus, durch die Commentare der Neuplatoniker mannigfach modificirt, den Mittelpunkt. Die zweite Richtung bildeten die sogenannten „Mutakallimun", (מדברים, die „Redenden"), welche sich die Aufgabe gestellt, die Dogmen der geoffenbarten Religion gegen die Doctrinen der Philosophie zu vertheidigen. Ihre Wissenschaft, welche aus dem 2. Jahrhundert d. H. datirt, hiess der „Kelam" (עלם אלכלאם hebr. חכמת הדבר, „die Wissenschaft des Wortes").

[1]) **Diese Theorien sind bei Saadia fast wörtlich so formulirt, wie bei Aristoteles. Nur erscheinen bei Saadia um zwei Theorien mehr als bei Arist. Und dies kommt unserer Meinung nach daher, weil dies eben die selbsteigenen Ansichten des Aristoteles sind, darum konnte er dieselben natürlich nicht im Namen seiner Vorgänger anführen. Die eine lautet bei S. folgendermassen: קצתם חשבוה שלמות לגשם טבעי — und dies ist die berühmte Definition des Aristoteles, die wir weiter unten bei Jehuda Halevi ausführlicher besprechen werden:** *ψυχή ἐστιν ἐντελέχεια* **(perfectio)** *σώματος φυσικοῦ* **(de Anima II, 1).**

Die andere dieser Theorien wird von Saadia in folgenden Worten gegeben:

האחד שכלי דברי ואיננו כלה והוא שוכן בלב, והשני הוא חיוני... והוא כלה.

Wir erkennen hier wieder einen Lehrsatz des Stagiriten. Dieser unterschied nämlich in dem menschlichen Geiste zwischen der activen und passiven Vernunft, diese sei materiell und mit dem Körper vergänglich, jene sei immateriell und unsterblich (l. c. III, 5).

Uiber die Ausdrücke Kelam und Mutakallimun sind schon von älteren arab. Schriftstellern verschiedene Erklärungen versucht worden. Der Geschichtschreiber der muselmanischen Secten, Scharastani, stellt über den Ausdruck Kelam zwei Conjecturen auf. Entweder sei der Name dadurch entstanden, weil eine Hauptfrage, um die in jener Wissenschaft die Controverse sich bewegte, das „Wort" betraf, ob nämlich das im Koran enthaltene Wort ewig oder erschaffen sei (Vrgl. über diese Streitfrage Weil, Historisch-kritische Einl. in den Koran, S. 110. Auch More I, 71. wird dieselbe erwähnt.). Oder Kelam ist, eben so wie Mantik, eine Bezeichnung der Logik, welche letztere von jeher als eine der wesentlichsten Disciplinen der Philosophie betrachtet wurde. (Auch Bachja, Einl. zu Chabot etc.. nennt die Logik: חכמת הדבר).

Ein anderer arab. Schriftsteller jenes Jahrhunderts, Algazali, erkennt in dem Kelam die Wissenschaft, wie über einen Gegenstand zu streiten sei, und Mutakallimun sind demnach all Diejenigen, die über einen Gegenstand Forschung anstellen und über ihn disputiren. (Mosne Zedek, ed. Gold. p. 171).

Die maimonidische Schule dagegen, die den Doctrinen des Kelam den heftigsten Wiederstand entgegensetzte, findet in dem Ausdruck Mutakallimun (loquentes, מדברים) die ironische Bezeichnung Jener, die nicht durch objective Wahrheit, sondern nur durch leeren Wortschwall, durch blosse Schönrednerei ihre Lehrmeinungen zu begründen suchten (More I, 51. 74). So wird dieser Ausdruck erklärt von Samuel Ibn Tibbon (פי' מלות הזרות); in der Schrift Ruach Chen, vom Verf. des Schaar ha-Schamajim (ed. Rödelheim S. 77), von Menachem Bonifaz (Sefer Hagedarim s. v. [1]).

[1]) Möge auch uns hier eine Conjectur gestattet sein. Es ist bekannt, wie viele dem Judenthume theils entnommene, theils frappant analoge Momente der Islam aufzuweisen hat. Hier ein Beispiel von vielen. Mehrere Jahrhunderte hindurch durften im Islam die Traditionen nicht aufgeschrieben werden (ähnlich dem bekannten rabbinischen Satz, Gittin 60, b). Jede Doctrin wurde ausschliesslich mündlich gelehrt, und der Lehrer gab seinen Schülern, die seine Worte besonders gut behalten hatten, eine schriftliche Erlaubniss, אגאזה genannt (ähnlich dem rabbinischen הרשאה oder התרה), seine Lehren weiter zu verbreiten. Erst im dritten und vierten Jahrh. d. H., als die Masse der Doctrinen schon zu gross war, begann die schriftliche Aufzeichnung der Traditionen (S. Jahresb. der asiat. Gesellsch. 1858/9 von Julius

Nach dieser kurzen Abweichung kehren wir wieder zu unserm Gegenstande zurück. Die kelamistische Richtung fand unter den Karäern und einigen der Geonim eifrige Verehrer, und zu diesen gehörte auch unser Saadia.

Nun aber hatten die Mutakallimun selber die Seele nur für ein Accidenz erklärt (More I, 74. Prämisse 5 und 6). Saadia jedoch widerlegt diese Theorie gerade durch einen kelamistischen Lehrsatz: „Nur eine Substanz kann Träger eines Accidenzes sein, nicht aber kann eine Accidenz durch ein anderes getragen werden" (das. Präm. 9). Wäre nun die Seele ein blosses Accidenz, wie könnte sie dann so vielen andern Accidenzen, als Weisheit oder Thorheit, Hass, Liebe, Freundschaft und dgl., als Träger dienen? Daraus folgt, dass die Seele ein Gegenständliches sein müsse, ein unter dem Wechsel der Eigenschaften Beharrliches und Bleibendes — eine Substanz (עצם, arab. גוהר).

Allein obschon Saadia die Seele für eine vom Körper ganz unabhängige Substanz erklärt, so kann er doch zur vollen Immaterialität und Reingeistigkeit derselben sich nicht verstehen. Ihm ist nur Gott allein über jeden Begriff von Körperlichkeit erhaben,

Mohl im Journal Asiatique). — Nun so dürfte vielleicht auch der Name Kelam auf ein dem Judenthume analoges Moment zurückzuführen sein. Bekanntlich theilte sich der Unterrichtsstoff der Moslemen in zwei Gebiete: in die Ueberlieferungslehre des Gesetzes „Fikh" (פקה) und in die Forschung über die Wahrheiten und Grundlehren des Islam, „Kelam" genannt. Während der „Fakih" das Gesetz nur nach seinem Inhalte zu lehren suchte, strebte der Mutakallim dasselbe durch speculative Untersuchung zu begründen, Doktrinen der Philosophie in die Worte des Koran hineinzutragen u. dgl.

Sollten wir nun hierin nicht eine dem Judenthume ganz analoge Eintheilung des Lehrstoffes erkennen? In der That scheint der Gegensatz von Fikh und Kelam ganz genau jenen von Halacha und Hagada wiederzugeben. Und es muss dies auch die Ansicht der jüdischen Araber gewesen sein, da sie den Ausdruck Halacha immer im Arabischen durch Fikh übersetzen (Vergl. z. B. More I, 71). Wie nun im Judenthume der der Halacha entgegengesetzte Theil des Lehrstoffes unter dem Ausdrucke הגדה (von הִגִּד, vorgetragen) gefasst wurde, so nannten ihn die Araber annähernd קלאם (von תקלם, davon als Particip der IV. Verbalform: מתקלם, Mutakallim). Und es wäre mithin vielleicht bezeichnender, Ilm al-Kalâm und Mutakallimun (statt durch חכמת הדבר und מדברים) durch חכמת הגדה und מגידים zu übersetzen. — Wir erwähnen hier noch schliesslich einer Ansicht Schmölders (Berliner Jahrb. 1844, S. 749), dem Kelam ursprünglich „Schreibfeder" (wie das rabbinische קולמום vom griech. κάλαμος) bedeute.

alles Erschaffene dagegen, wie die menschliche Seele, und selbst die Engel, sind ihm reine, feine, ätherähnliche Substanzen. Die Seele ist ihm ein zarter, dünner, subtiler Stoff wie die Himmelssphären, nur noch reinerer und feinerer Natur als diese (יותר דק מן הגלגלים). „Warum sehen wir die Seele nicht, wenn sie in der Sterbestunde den Körper verlässt? Weil sie durchsichtig und klar ist wie der Aether.“

Saadia ist ein Anhänger der Präexistenz und widerlegt die dagegen erhobenen Einwürfe. Man fragt, wie es sich mit der Weisheit und Güte Gottes vertrage, das reine, ätherische Wesen der Seele mit den niedern, groben Stoffen des Leibes in Verbindung zu setzen, da ihr dadurch ein durch Sünden und Leiden mannigfacher Art getrübtes Dasein bereitet werde. Darauf entgegnet unser Autor, die Seele könne nur eben in Folge ihrer Verbindung mit dem Körper zur höchsten Stufe der Vollendung und der Seligkeit gelangen. Denn gerade die Prüfungen und Leiden, der Kampf mit der Sinnlichkeit und Sünde, den sie aber kraft ihres freien Willens siegreich zu bestehen vermag, geben ihr erst die höhere Läuterung und Veredelung. Da es ferner Bestimmung der Seele ist, segenreich und gottgefällig zu wirken — unmittelbar wirken aber könne die Seele nicht, ebensowenig als das Feuer ohne den Brennstoff sichtbar werden kann — daher musste ihr ein Medium geschaffen werden, durch welches sie ihre Wirksamkeit zu bethätigen im Stande sei, und dieses Medium ist der Körper.

Die Seelenwanderung, und zwar nicht nur die Lehre von dem Uebergang der Seele im Thierkörper (migratio descendens), sondern auch die von der Wanderung aus einem menschlichen Organismus in den andern (migratio per orbem) fand in Saadia einen entschiedenen Gegner. Er bezeichnet diese Lehre als einen „Wahnsinn“. Und wie wir bald in einem eigenen Abschnitte nachweisen werden, scheint unser Autor die Karäer als die ersten Vertreter dieser Lehre im Judenthume erkannt zu haben.

II.

Nach Saadia stossen wir in der Geschichte der jüdischen Religionsphilosophie auf ein weisses Blatt, das mehr als ein Jahrhundert umfasst. Nur vereinzelte Körner kann der fleissige Sammler

hier zusammenlesen. Zumeist sind es karäische Theologen, die jenes weisse Blatt einigermassen ausfüllen. Der arabische Kelam hatte auf dieselben so sehr influirt, dass sie selber den Namen Mutakallimun annahmen (S. Kusari V, 15). Doch ist es nur eine höchst spärliche Ausbeute, die da die Philosophie zu machen vermag. Der von uns in einem frühern Abschnitte citirte David ben Mervan al-Mokammez hat ein philosophisches Werk über die Einheit Gottes verfasst, von dem jedoch nur Fragmente sich auf uns vererbt haben [1]).

Endlich in der zweiten Hälfte des 11. Jahrh. tritt uns ein wahrhaft grosser Name entgegen, der an die Gedenktafeln der Literaturgeschichte mit goldenen Lettern angeschrieben zu werden verdient, ein Mann von ausserordentlichem Genie, der dem Manne mit den zwei Köpfen in der griechischen Mythe gliech: der eine Kopf war den blumenreichen Thälern der Dichtung zugewandt, mit dem andern blickte er zu den Sonnenhöhen kühner und erhabener Forschung hinan. Dieser Mann, gleich gross als Dichter wie als Denker, war Salomon Ibn Gabirol. Der gründliche Forscher Munk hat es bis zur Evidenz nachgewiesen, dass der von den christlichen Scholastikern des 13 Jahrhunderts vielfach genannte Avicebron, dessen Schrift „die Quelle des Lebens“ einen bedeutenden Einfluss auf die Philosophie des Mittelalters übte, kein Anderer sei, als eben unser Ibn Gabirol. Ibn wurde in Avi verwandelt — wie Ibn Sina in Avicenna — und aus dem arabischen G'im wurde ein italienisches c (tsch).

Nun in Bezug auf die Seele führen wir von Gabirol hier einen Satz an, der zugleich einen Grundgedanken seiner ganzen Philosophie bildet. „Die Seele ist, sowie alle Wesen ausser Gott, zusammengesetzt aus Materie und Form“ [2]).

Wer diesen Satz, aus dem Zusammenhange gerissen, liest, dem müsste wol Gabirol wie ein Diderot des Mittelalters erscheinen, und dessen „Quelle des Lebens“ müsste zu Consequenzen führen,

[1]) S. Orient, Literbl. 1847, col 620 ff. Luzzato im Pollaks's Halich. Kedem p. 68. Pinsker, Likute Kadmoniot, Beil. S. 45.

[2]) כל עצם זולתי האל הוא מורכב מחומר וצורה. Bei Th. v. Aquino (Quæst. disputt., quæst. de anima, art. VI): Quidam dicunt quod anima et omnino omnis substantia præter Deum est composita ex materia et forma. Cujus quidem positionis primus auctor invenitur Avicebron, auctor libri fontis vitæ.

wie sie etwa später mit der ganzen unerbittlichen Logik in dem berühmten oder besser berüchtigten „Systeme de la nature“ dargestellt wurden. Allein, obschon Gabirol der Seele eine Materie zuschreibt und sie aus einer Zusammensetzung von Stoff und Form bestehen lässt, so ist er doch nichts weniger als Materalist oder Realist in der gewöhnlichen Bedeutung dieser Ausdrücke. Ibn Gabirol hat über Materie und Form ein ganz eigenes Philosophem aufgestellt, und seine Seelentheorie ist eben ein Ergebniss dieses Philosophems. Die Materie ist ihm das abstract Allgemeine, daraus alle Wesenheiten, körperliche ebenso wie geistige, gleich hervorgegangen sind, und nur die Form bildet den Unterschied zwischen Wesen und Wesen überhaupt und zwischen körperlichen und geistigen insbesondere. Alles Niedrige entspringt aus dem Höhern, und daher muss, was im Niedrigen ist, auch im Höhern vorhanden sein. Die Peripherien des Körperlichen laufen denen des Geistigen parallel; da nun die Kreise des Körperlichen Materie und Form haben, so müsse dies auch bei den Kreisen des Geistigen der Fall sein. Da ferner Alles aus einer und derselben Materie besteht, so finden sich auch überall Eigenschaften derselben. Dies zeige sich zumeist in der vernünftigen Seele, in der alle Formen enthalten sind. Dies drückt Albert der Grosse als die Meinung Avicebron's folgendermassen aus: *Substantia intellectualis comprehendit et tenet in se formas omnium. Comprehendere autem et tenere materiæ est: et ubi sunt prophietates, ibi est subjectum.* (De Causis I, 5).

Allein obschon nun die beiden, Seele und Körper, getragen werden durch die eine Universalmaterie, so bilden sie dennoch zwei solch schroffe Gegensätze, dass eine Verbindung derselben gar nicht möglich wäre ohne ein Intermedium. Und dieses Mittelding zwischen Körper und Seele, das von den beiden heterogenen Elementen etwas Aehnliches an sich hat, ist der vitale Geist [1]).

Es ist ebenso eine glückliche Conjectur Munk's, eine Abhandlung über die Seele, die Gundisalvi unter dem Titel „Tractatus de anima“ aus dem Arabischen in's Lateinische übersetzte, auf die Autorschaft Gabirol's zurückzuleiten.

[1]) S. Mekor Chajim III, 3:
והנפש נבדלת לגוף ולולי הרוח האמצעי בינידם לא היה דבק אחד מהם באחר.

Die Abhandlung trägt eben durch und durch nichts als gabirol'sche Philosopheme in sich. Uiber den zwischen Seele und Körper vermittelnden Geist lesen wir Folgendes in dieser Abhandlung: *Simplex autem non potest conjugi spisso sine medio quod habet similitudinem cum extremis. Item anima non apprehendit sensibilia per se nisi mediante spiritu, qui est substantia sentiens consimilis utrisque extremis et est media intercorporeitatem sensibilium et spiritualitatem animae rationalis.*

Gerson ben Salomon aus Catalonien in der Schrift Schaar ha-Schamaïm (c. 12) hat mehre Kapitel dieser Abhandlung wörtlich wiedergegeben; unter diesen auch das 8. Kap., welches die Frage behandelt, ob die Seele aus Nichts geschaffen sei (Utrum anima creata sit a nihilo). Hier werden nun die Ansichten der Creatianer und der Tradutianer einander gegenübergestellt. Während die ersteren die Seele von Gott neu erschaffen sich denken, behaupten die letzteren, dass dieselbe durch Zeugung von den Eltern auf die Kinder übergehe. Wenn nun Jene diese Ansicht aus dem Grunde verwerfen, weil dann die Seele der Eltern, Theile von ihrem Selbst an die Kinder abgebend, mangelhaft werden müsste, so erinnert der Verfasser unserer Abhandlung an die Analogie der Flamme, die nichts dadurch verliert, dass neue Flammen sich an ihr entzünden [1]).

III.

Nicht lange nach Ibn Gabirol tauchte an dem damals so reichgestirnten Himmel Spaniens abermals ein glänzender Stern auf, dessen klares und strahlendes Licht bis auf die neueste Zeit herab freudig begrüsst wird. Jehuda Halevi ben Samuel, arabisch Abu l-Hassassan; (geb. zu Kastilien um 1085) ist der gefeierte Name dieses Sternes erster Grösse. Ebenso wie sein Vorgänger Gabirol war auch Halevi gleich hervorragend in der poetischen Kunst, wie auf den ernsten Gefilden der Philosophie und der Glaubenswissenschaft. Sein ursprünglich arabisch geschriebenes Werk Kusari, das von Jehuda Ibn Tibbon und von Jehuda b. Isak ben Kardinal in's Hebräische, aus dem Hebräischen von Abendana in's Spanische, von Buxtorf in's Lateinische und von Kassel in's

[1]) Vergl. Munk, Mélanges etc. pag. 172.

Deutsche übertragen wurde, handelt auch über die Seele in einigen Kapiteln des Buches.

Was ist die Seele? Darauf antwortet unser Autor: Die Seele ist das Princip der Bewegung und Empfindung. Und schon aus dieser Definition wird ersichtlich, dass nicht nur der Mensch, sondern Alles was sich bewegt und empfindet, im Besitze einer Seele sei. Nun aber bewegt sich die Pflanze auch, denn alles Wachsthum ist Bewegung (vgl. auch More II. Einl. Präm. 4. Ikk. IV, 30.); die Pflanze hat daher ebenfalls eine Seele, die vegetative Seele. Nun aber gar das Thier, dieses bewegt sich nicht nur pflanzenartig, sondern nach Willkür und besitzt noch überdies Empfindung; das Thier hat daher ebenfalls eine Seele, als Princip der Vegetation und der Empfindung in Einem: die animalische Seele. Im Menschen endlich gesellt sich zu den Beiden noch ein Drittes, nämlich Vernunft; der Mensch besitzt mithin eine Seele, aus der alle drei Wirkungen fliessen: die rationelle Seele[1]).

Jehuda Halevi hat aber noch eine andere Definition der Seele, zu deren richtigem Verständniss es jedoch nöthig ist, den Begriff Form nach aristotelischer Auffassung festzusetzen, da dies überhaupt einen Angelpunkt in der aristotelisch-arabischen Philosophie bildet. Form, im philosophischen Sprachgebrauche, ist nicht die Bezeichnung für die äussere Gestalt, sondern für die innere charakteristische Wesenheit eines Dinges[2]). So ist z. B. die vegetative Kraft die Form, d. i. die Wesenheit der Pflanze; und eine abgepflückte Blume, obschon sie noch ganz die Gestalt, den Farbenglanz und den Duft einer Blume behalten hat, da ihr jedoch die vegetative Kraft, also die innere Wesenheit derselben, verloren gegangen, ist sie mehr keine Blume der Form nach.

[1]) Die rationelle Seele wird in den arab. Schulen die „sprechende" (אלנפס אלנאטקה, נפש המדברת) genannt. Nach Ikkar III, 5 werden auch die Himmelssphären, als mit Intelligenz begabte Wesen, מדברים genannt. Und selbst da, wo „rational" ein blosser terminus technicus ist, wird dasselbe durch מדבר wiedergegeben. So heissen bei Maimuni „rationale und irrationale Linien" קוים מדברים ובלתי מדברים, כטוט מנטקה וגיר מנטקה (More I, 73).

[2]) Vergl. יסודי התורה IV, §. 8 über den Unterschied zwischen צורה und תואר. S. auch More I, 1; מלת הגיון cap. 9.

Im Thiere ist es ebenso die animalische Kraft, was die Form desselben genannt wird. Die Materie ist ein blos der **Möglichkeit** (בכח, der Anlage, dem Vermögen) nach Seiendes, während die Form die Möglichkeit zur **Wirklichkeit** (לפועל) bringt. Die Form ist daher die „Vollendung" (Entelechie, perfectio, שלמות) der Materie.

Um die charakteristische Wesenheit eines Dinges zu bezeichnen haben wir demnach drei Ausdrücke: Seele, Form und Vollendung. Aristoteles definirt daher die Seele mit folgenden Worten: „Die Seele ist die erste Vollendung eines natürlichen, organischen Körpers, welcher der Möglichkeit nach Leben hat" [1]). Und Jehuda Halevi gibt die ganz wörtliche Uibersetzung dieser aristotelischen Definition: הנפש שלמות ראשון לגשם טבעי כליי בעל חיות בכח.

Die Immatrialität der Seele wird durch vier Argumente erwiesen:

1. Durch die Untheilbarkeit der Seele. Alles Körperliche, sowie das Accidentielle des Körpers ist theilbar. Gestalt, Geruch, Geschmack und dgl. lassen sich mit ihrem Subjecte theilen, was aber bei den Denkformen nicht möglich ist (vgl. auch More II. Einl. Präm. 11). Ein in zwei getheilter menschlicher Körper ist nur ein halber Körper, aber kein halber Mensch.

2. Wäre die Seele eine körperliche Kraft, dann müsste sie ganz dieselbe Natur wie die übrigen Körperkräfte haben. Dem ist aber nicht so. Die Sinne nämlich werden durch die Aufnahme überaus starker Eindrücke geschwächt, oder gar ganz zerstört; so das Auge durch sehr blendende Strahlen. Die Seele hingegen stärkt sich im Gegentheil durch die Aufnahme von sehr erhabenen Erkenntnissen. (Ikkarim IV, 30 hat denselben Beweis, und zwar wörtlich so formulirt wie bei Aristoteles l. c. III, 5.) Dagegen findet Maimuni zwischen sinnlicher und geistiger Wahrnehmung die strengste Analogie (More I, 32) [2]) und ist dies eine Consequenz seiner im Verlaufe dieser Abhandlung zu entwickelnden Seelentheorie.

3. Greift das Alter nur den Körper an, nicht aber die Seele. Im Gegentheil wachsen und dehnen sich die Schwingen der Psyche

[1]) *ψυχή ἐσνιν ἐντελέχεια ἡ πρώτη σώματος φυσικοῦ ζωὴν ἔχοντος δυνάμει.* (De Anima lib. II, cap. 1.)

[2]) Vergl. die richtige Bemerkung Fürstenthal's, More-Comm. S. 92, Nr. 11.

noch da, wo die Schwungkraft des Leibes bereits bedeutend geschwächt ist. Nach dem 50sten Lebensjahre nimmt die Seele noch an Gediegenheit zu, während der Körper abnimmt. (Vergl. Arist. l. c. I, 5.) Endlich

4. findet noch ein höchst wesentlicher Unterschied zwischen den materiellen Kräften der Wahrnehmung und der wahrnehmenden Seele statt. Denn die Thätigkeit der Sinne ist eine endliche, beschränkte, während die der Seele eine unbegränzte ist. Die Sinne können nur das Spezielle wahrnehmen, nicht das Allgemeine, wie die mathematischen Gesetze, die gleichbleibenden Formenbestimmungen, die abstracten Begriffe; während dagegen die Vernunft die einzelnen Vorstellungen in die Einheit des Begriffes verknüpft und das Allgemeine daraus ableitet. (Vergl. auch Maim. Jesode ha Thora IV, 7. More I, 73. III, 16.)

Ist nun demnach die Unkörperlichkeit der Seele erwiesen, so ist es mit Einem auch ihre Unsterblichkeit [1]). Und zwar ist diese Unsterblichkeit eine persönliche, individuelle, nicht aber ein Aufgehen in den allgemeinen Weltverstand (השכל הכללי), wie mehrere arabische Philosophen gelehrt. Diese behaupteten nämlich, die Seele des Denkers, in Folge seiner speculativen Forschungen identificire sich mit dem allgemeinen (oder thätigen) Verstand, werde ganz eines mit ihm (Kusari I, 1. IV, 13), wodurch sie ganz natürlich der Macht des Todes entgeht. Jehuda Halevi tritt dieser Lehre entschieden entgegen. „Aller Vernunft widerspricht die Behauptung, dass der Mensch naturgemäss der Vernichtung anheimfalle, mit Körper und mit Seele verloren gehe, und nur die Philosophen durch ihre Erkenntniss diesem Schicksale entgehen“ (I, 110).

Obschon die Seele eine einfache, untheilbare Substanz ist, so sind doch ihre Kräfte mannigfach. Sowie alle arabisch-jüdischen Aristoteliker, nach Vorgang ihres griechischen Meisters, fünf Seelenkräfte zählten, ebenso auch unser Autor. Nur herrschte unter den verschiedenen Schulen grosse Divergenz über die einzelnen, zu dieser Fünfzahl gehörigen Kräfte [2]). Unser Autor schreibt der Seele folgende fünf Kräfte zu [3]):

[1]) עמידת הנפש אחר כלות הגוף, Kusari III, 43.

[2]) Vergl. die Eintheilung der Seelenkräfte bei Alfarabi (Schmölders, Documenta philosophiæ Arabum, p. 115), bei Algazali (מיזאן אלעמל), bei Saadia (Munk, Notice sur R. Saadia Gaon, p. 10), bei Ibn-Esra (Commentar zu Exod 23, 25 und zu Koheleth 7, 3), bei Maim. („Acht Abschnitte“, cap. 1).

[3]) S. Kusari V, 12.

1. Das Gemeingefühl (הרגשה המשתתפת, arab. אלחס אלמשתרך, bei Arist., de Anima III, 1, *αἰσθητήριον κοινὸν*), das die einzelnen Eindrücke der fünf Sinne concentrirt.

2. Die Erinnerungskraft (הכח הזוכר).

3. Die Einbildungskraft (הכח היצרי).

4. Die Beurtheilungskraft (הכח המחשבי, *διανόησις*, arab. והם).

5. Die bewegende, und zwar (zum Unterschiede von der vegetativen Bewegung, dem Wachsthum) die mit Bewusstsein und Willkür sich bewegende Kraft.

Diesen verschiedenen Seelenkräften werden auch verschiedene Sitze oder Organe angewiesen; doch abweichend von Aristoteles, nach welchem das Herz als Mittelpunkt der psychischen Kräfte bezeichnet wurde, ist seit Galenus der Sitz derselben in das Gehirn verlegt worden. Und zwar befindet sich das Gemeingefühl im vorderen Theile desselben, die Einbildungskraft im mittlern, die Erinnerung im hintern Theile und die Urtheilskraft im ganzen Gehirn.

Das alte Problem von dem Zusammenhange zwischen Körper und Seele (commercium animi et corporis) sucht unser Autor ganz so wie oben Ibn Gabirol zu erklären (Kusari II, 26). Zwischen Körper und Seele befinde sich ein Mittelding, „der warme Lebensgeist“ [1]), welcher seinen Sitz im Herzen hat [2]).

[1]) Ueber den Lebensgeist, vergl. auch Maim. „Acht Abschnitte“, c. 1. More I, 40. 72. III, 12. 46, ferner in dem diätetischen Sendschreiben (פי תדביר אלצחה, lib. IV.) an Al-Malik al-Afdhal.

[2]) Ehe wir hier mit Jehuda Halevi abschliessen, weisen wir noch auf einen bedeutenden Zeitgenossen desselben, auf **Josef Ibn Zadik**, hin. (Gest. 1138.) In seiner von uns schon öfters erwähnten Schrift Olam ha-Katon (ed. Jellinek, Leipzig, 1854) wird ein philosophisches Lehrgebäude nach mutazilitischem Grundriss aufgeführt, wo natürlich auch die Seele einen Platz einnimmt. Die oft unklare Ausdruckweise lässt die Ansichten des Autors nicht immer entschieden genug hervortreten. Er neigt sich der von Hypokrates („Acht Abschnitte“, cap. 1) aufgestellten Meinung von den „drei Seelen“ zu. Die rationelle Seele (נפש החכמה), die vitale Seele (נפש החיה) und die instinctive Seele (נפש התאוה). Hat die erstere die Rolle einer Königin, so ist die zweite deren Dienerin und zugleich die bestellte Aufseherin und Leiterin der Dritten.

והנפש החכמה כמו המלך, והנפש החיה היא כמו שוטר ונוגש המשרת את פני המלך, והיא הגוערת בנפש התאוה.

IV.

Obschon das religionsphilosophische Werk des Jehuda Halevi zu den tiefsinnigsten Schriften gehört, die die Literatur des Mittelalters besitzt, und auch wirklich eines solch hohen Ansehens sich erfreute, dass die Lehrer ihre Schüler zu dem Studium desselben mit den Worten anfeuerten: „Hüthe dich den Levi zu verlassen“, so scheint dasselbe dennoch anfangs nicht sehr verbreitet gewesen zu sein. Denn so kennt der als Geschichtsschreiber und Philosoph berühmte Abraham Ibn Daud (geb. i. J. 1110) unsern „Kusari“ noch gar nicht. Um 1160 schrieb Ibn Daud eine Religionsphilosophie unter dem Titel „Emuna Rama“ (arab. (אלעקידה אלרפיעה; in der Einleitung klagt er darüber, dass ausser Saadia und Gabirol kein einziger jüdischer Denker die Ausgleichung der Philosophie mit dem Glauben versucht hätte; woraus mithin ersichtlich wird, dass ihm Jehuda Halevi's Kusari ganz unbekannt gewesen sein müsse.

Abraham Ibn Daud ist der Erste unter den jüd. arabischen Philosophen, der sich gegen die Präexistenz der Seele ausspricht [1])

Der förmliche Zweikampf im menschlichen Gemüthe zwischen dem begehrenden Trieb und der abwehrenden Vernunft, gebe Zeugniss dafür, dass da eben zwei verschiedene Factoren vorhanden sein müssen. (ועל זה אמר הפילוסוף אני אתאוה המים ואמנע ממני לתועלת קדמה בו, ואין ראוי להיות המתאוה והמונע דבר אחד.) Die rationelle Seele, die, erhaben über jeden Raumbegriff, nicht bezeichnet werden könne, wo sie ist, und dennoch, durch ihre Wirkungen, selbst dem Skeptiker ihre Existenz zu leugnen nicht gestatte, sei der beste Beweis für die Existenz des unsichtbaren Gottes, nach dem Ausspruche der Schrift (Hiob 19. 26): „Aus meinem Körper ersehe ich die Gottheit“. Auch er definirt die Seele ganz wörtlich nach Aristoteles, als „die Vollendung eines natürlichen organischen Körpers, welcher der Möglichkeit nach Leben hat.“ S. dass. S. 36:

וראה איך אמר הפילוסוף במליצת משלו בשומו רשם הנפש שהיא עצם מתמים לגוף טבעי כליי בעל חיות בכח.

[1]) Er führt als Schriftbelege dafür an: Jer. 38, 16 und 1 M. 2, 7, welch' letztern Vers jedoch Ahron b. Elia, Ez Chajim c. 107, umgekehrt als die Präexistenz der Seele lehrend citirt. — Ibn Daud folgt hierin der Ansicht Alfarabi's, der sich gegen die Präexistenz ausspricht. Vergl. Schmölders, Documenta etc. p. 33: ולא יגוז וגוד אלנפס קבל אלבדן כמא יקול אפלאטון. Auch Ibn Rosch gibt dasselbe von Ibn Sina an. S More ha-More, ed. Pressburg, pag. 40.

und dagegen ihr mit dem Körper gleichzeitiges Entstehen (Coëxistenz) behauptet. Mit Saadia jedoch übereinstimmend, erhebt er sich entschieden gegen die Seelenwanderung. Er geht dabei von einer Prämisse des Aristoteles aus. Dieser nämlich nimmt es für etwas Unumstössliches an, dass die Seele nicht mit jedem beliebigen Körper sich verbinden könne; sondern dass jede Seele eines, ihrer eigenthümlichen pshychischen Beschaffenheit ganz angemessenen Körpers benöthige. Sowie nämlich jeder Künstler eines seiner Kunst eigens entsprechenden Instrumentes bedarf, so dass der Baumeister nicht mit einer Flöte bauen, und der Musiker nicht mit einer Kelle musiciren könnte; so hat auch jede Seele eines für sie eigens construirten Körpers nöthig. (de Anima I, 3. und II, 2. *δοκεῖ γὰρ ἕκαστον ἴδιον ἔχειν εἶδος καὶ μορφήν. Παραπλήσιον δὲ λέγουσιν, ὥςπερ εἴ τις φαίη τὴν τεκτονικὴν εἰς αὐλοὺς ἐνδύεσθαι. δεῖ γὰρ τὴν μὲν τέχνην χρῆσθαι τοῖς ὀρνάνοις, τὴν δὲ ψυχὴν τῷ σώματι.*)

Auf diese Prämisse gestützt, argumentirt nun Ibn Daud folgender Weise: Hat der Mensch die seiner körperlichen Beschaffenheit angemessene Seele, die mit dem Körper zugleich geschaffen wurde, und überdies noch eine, aus einem andern Körper geschiedene Seele, dann hätte er zwei Seelen, was aber durchaus nicht anzunehmen ist. Hat er aber nur die in einem andern Körper früher gewesene Seele, so wird nach obiger Prämisse, ihm diese nicht eher entsprechen, als bis auch sein körperlicher Organismus sich ihr assimilirt haben wird. Im letztern Falle aber könnte nicht mehr von einer Seelenwanderung gesprochen werden, dass nämlich eine Seele aus A in B übergangen sei, sondern es könnte nur höchstens gesagt werden, dass A in seinem ganzen Wesen, psychisch und physisch wieder erscheine und den Sinnen sichtbar werde, nachdem er ihnen bereits entzogen gewesen, was aber wiederum nicht angenommen werden kann.

Die alte, von Einigen dem Plato zugeschriebene Meinung, dass dem Menschen drei verschiedene Seelen, mit einem besondern Sitz für jede, innewohnen, obschon dafür die drei Bezeichnungen der Seele in der Bibel (נפש, רוח, נשמה) zu sprechen scheinen, findet an unsern Autor einen entschiedenen Gegner. Es könne eben nur von verschiedenen Kräften der einen Seele die Rede sein. Wenn der Mensch von den verschiedenen Zuständen, Affecten oder Kraftäusserungen seines Innern Ich's spricht, dann hat er das

volle Bewusstsein in sich, dass es eben nur das eine Ich ist, von dem alle diese Wirkungen ausgehen.

Zu definiren, was die Seele ist, sei unmöglich, da zu jeder Definition ein Zweifaches gehöre, Genus und Differenz, ein Gattungsbegriff und ein Sonderbegriff, was aber bei übersinnlichen Naturen, wie eben die Seele, nicht Statt hat. Es sei da höchstens nur eine umschreibende Erklärung möglich, wie sie der „Philosoph" gegeben. Und da bekommen wir wieder, wie wir dies bereits bei Saadia, dann bei Jehuda Halevi und bei Ibn Zadik gezeigt, die ganz wörtliche Uebersetzung der aristotelischen Definition: הנפש שלמות לגשם טבעי בעל חיות בכח. (Emuna Rama ed. Weil, pag. 21).

Wir sahen bereits bei der Lehre von der Coëxistenz unsern Abraham ben David dem Alfarabi nachfolgen. Wir führen hier nun wieder einen Fall an, wo derselbe in den Fussstapfen dieses arabischen Aristotelikers geht. Doch zuvor eine kurze Bemerkung. Die jüdischen Philosophen jener Zeit unterschieden alle in dem Verstande zwei Abstufungen, nämlich den Verstand in potentia und den Verstand in actu [1]). Simon Scheyer („Psychol. des Maimonides" S. 71) wundert sich daher über Isak Arama, welcher angibt, dass auch jüdische Philosophen drei Stufen des Verstandes annahmen [2]). Es ist ihm wol nicht unbekannt, dass Alfarabi von drei Gradationen des Verstandes spricht [3]); allein wer waren die jüdischen Philosophen, die sich ebenso zu einer Trichotomie verstanden. Indessen ist es hier wieder unser Autor, der ebenso von drei Gradationen des Verstandes spricht, und zwar 1. dem Verstand in potentia, 2. dem Verstand in actu, (der bereits zur Kenntniss der Axiome gelangt ist, mithin analog dem עקל באל מלכה des Alfarabi), 3. dem Intellectus acquisitus (d. i. der Verstand, der bereits die Fertigkeit besitzt, Schlüsse zu machen, das Unrichtige als solches zu erkennen, u. s. w.). Es ist demnach wahrscheinlich, dass Arama, der die Schrift Emuna rama kennt (S.

[1]) שכל בכח und ש״. בפועל, auch שכל היולי und ש״. הנקנה genannt.

[2]) S. Akeda porta 6.

[3]) Er citirt nämlich a. a. O. S. 91 folgende Lehre des Alfarabi:
ולהדא אלעקל מראתב יכון, מרה הֿיולאני, ומרה עקלא באל מלכה, ומרה עקלא מסתפאד.

Akeda ed. Pressb. p. 14 a), eben unsern Autor im Sinne hat, da wo er von den drei Gradationen des Verstandes spricht. Wir bemerken hier noch gelegentlich, dass in dem Buche „Ruach Chen“ (ed. Brünn 1796 S. 7 b), dessen Verfasser bis jetzt noch nicht mit kritischer Gewissheit ermittelt werden konnte, in dem theoretischen Verstande v i e r Gradationen unterschieden werden.

V.

Der grösste und fruchtbarste Denker des jüdischen Mittelalters, der mit „starker Hand“ und mit wunderbar hellem Blick die „Irrenden zurechtleitete“, war der Mann Moses aus Cordova [1]) Seine Seelentheorie jedoch hat in mannigfacher Beziehung nicht nur seinen Feinden Angriffswaffen in die Hände geliefert, sondern selbst seinen Freunden zu bedenklichem Kopfschütteln Veranlassung gegeben.

Maimonides formulirt in folgender Weise die metaphysischen Fragen in Bezug der Seele: „Was ist die Seele“ — materiell oder immateriell, Substanz oder Accidenz? — „Wie ist ihr Entstehen in dem Körper zu denken“ — Präexistenz oder Coëxistenz? — „Ist sie trennbar oder nicht“ — unsterblich oder sterblich? — „Und w o d u r c h erlangt die Seele Unsterblichkeit“? „Und endlich wie ist diese Unsterblichkeit zu denken, als individuelle Fortdauer, oder als ein Aufgehen in den allgemeinen Weltverstand“? [2]) In der Beantwortung dieser Fragen hat sich M., durch die fast ängstliche Anschmiegung an die Lehren des Stagiriten, oder vielmehr an die Auslegungen von dessen Interpreten, am weitesten von den ererbten jüdischen Anschauungen entfernt.

Was ist die Seele? Maimuni schliesst sich, wie dies wol auch schon mehrere seiner Vorgänger gethan, der Definition des Aristo-

[1]) In einer Zuschrift an die חכמי לוניל erwähnt Maimuni einer Monographie über die Phylakterien, verfasst von „Rabbi Moses ben Maimun aus Cordova“? Wer war dieser Doppelgänger unseres Maimuni? Vergl. hierüber Kessef Mischne, hilch. Tephillin III, §. 5.

[2]) More I, 34:
מה היא הנפש — ואיך התחדשה בגוף — ואם נפש האדם תפרד — ואיך תפרד, ובמה זה, ואל מה זה.

teles an. Die Seele verhalte sich zum Körper, wie die Form zur Materie[1]). Allein es hat eben Keiner dieser Vorgänger es mit dem Ausdrucke „Form“ so genau genommen, wie Maimuni. Wir haben bereits die Quelle genannt, an der die aristotelischen Doctrinen über die Seele geschöpft wurden. Es ist die von uns hier oft erwähnte Schrift de Anima. Die letzten Abschnitte dieser Schrift, in denen über die Beschaffenheit des rationellen Seelenvermögens gehandelt wird, leiden aber an so grosser Dunkelheit der Darstellung, dass die Kritik dieselben als interpolirt oder gar als unterschoben betrachtet. Dieser Dunkelheit ist es auch zuzuschreiben, dass sich hier der Aristotelismus in mehrere Heerlager theilte. Ahron ben Elia (Ez Chajim p. 190) nennt vier verschiedene Theorien der aristotelischen Commentatoren: die des Alexander aus Aphrodisias, Themistius, Alfarabi und endlich jene des Ibn Rosch[2]). Am divergirendsten jedoch waren die Meinungen der beiden Ersteren, dieselben bilden förmliche Gegenpole.

Alexander (im 3. Jahrh. der übl. Zeitr.) findet in der arist. Definition der Seele einen Widerspruch. Denn Aristoteles nennt die Seele eine Form und zugleich auch eine Substanz (ἀναγκαῖον ἄρα τὴν ψυχὴν οὐσίαν εἶναι, ὡς εἶδος σώματος φυσικοῦ. l. c. II, 1). Nun aber könne eine Form niemals etwas Substantielles sein, sondern sei immer nur in Verbindung mit einem Substrate denkbar, dessen Vollendung (Entelechie) sie bildet. Die Seele als Form des Körpers gedacht, bestehe eben nur mit diesem und falle auch mit ihm[3]). Alexander erklärt also die Seele nur für eine dem Körper inhärirende Kraft und Anlage[4]) und leugnet ihre Unsterblichkeit.

Dem entgegen erklärt aber Temistius (im 4. Jahrh.) die Seele für eine von dem Körper unabhängige und ewige Substanz, die weder entsteht noch vergeht[5]).

1) Jesode ha-Thora 4, 8: נפש כל בשר היא צורתו שנתן לו האל.

2) Ueber die Theorie Ibn Rosch's, vergl. Narboni, Comment. zu More I, 68 und 70, ferner Gersonides, Milchomot Adonai lib. I.

3) Ahron b. Elia drückt dies also aus:
כיון שהנפש צורה לגוף, ולא ימצא חמר בלא צורה, כן לא תמצא צורה בלא חמר, והנה אם יפסד החמר תפסד גם היא.

4) Vergl. Narboni zu More I, 68:
ואלכסנדר יראה, כי השכל ההיולני הוא הכנה לבד.
S. auch Degerando, Histoire comparée des systèmes de Phil. Tome IV, p. 259.

5) S. Abravanel zu More I, 41.

Maimuni, der unter den Auslegern des Stagiriten immer dem Alexander den Vorzug gibt, thut nun hier einen kühnen Schritt, indem er ebenso wie dieser behauptet, dass wir unsere Seele keineswegs als eine Substanz, sondern nur als eine hylische Vernunft, als eine körperliche Kraft oder Anlage zu betrachten haben [1]. Doch da entsteht die Frage: Wie ist nach dieser Theorie eine Unsterblichkeit der Seele denkbar, da die Seele als blosse physische Kraft, wie alle sonstigen körperlichen Kräfte, mit ihrem Träger, dem Körper, zugleich dem Tode erliegen müsste? Um dieser Schwierigkeit zu entgehen, wird folgende Lehre aufgestellt. Die Seele, die ursprünglich nur eine hylische Vernunft und demnach sterblich ist, verwandelt sich durch Aneignung von intellectuellen Kenntnissen in eine reale und selbstständige Vernunft, intellectus acquisitus (שכל נקנה) genannt. Ja, diese erworbene Vernunft ist nicht mehr wie die frühere Anlage ein vom Körper Abhängiges und Untrennbares, sondern sie ist etwas Substanzielles, an sich Reales, Stoffloses, und daher Unsterbliches. Der Ausdruck Seele ist mithin ein Homonym; denn Seele bedeute sowohl die körperliche Anlage, als auch die immaterielle, unsterbliche Vernunft (More I, 41. und 70. III, 22).

Es findet demzufolge in der Seele derselbe Unterschied wie in allen vorhandenen Dingen statt. Denn, wie bereits auseinandergesetzt worden, wird in allen existirenden Dingen unterschieden zwischen der Materie, der blos ein Sein der Kraft oder der Möglichkeit nach zukommt, und der Form, durch welche das, was blos der Möglichkeit nach ist, in die Wirklichkeit tritt (ἔστι δὲ μὲν ὕλη δύναμις, τὸ δὲ εἶδος ἐντελέχεια. de anima II, 1). Dieselbe Distinction wird nun auch auf die Seele angewendet. Die hylische Vernunft nämlich ist gleichsam die Materie, das blos der Möglichkeit nach Seiende, zu dem dann die erworbene Vernunft als Form hinzukommt, durch welche der potentielle Verstand (שכל בכח) ein Verstand in actu wird (שכל בפועל). Nun aber galt es als eine philosophische Prämisse: Jeder Uibergang von Möglichkeit zur Wirklichkeit, mit anderen Worten, jedes Hinzutreten der Form zur Materie, könne nur durch einen von Aussen einwirkenden Factor bewerkstelligt werden (More II,

[1]) כח הכנה בלבד. S. More I, 32; 68; 70, 72, II, Einl. Prämisse 10 und 11, III, 12. Vergl. auch Akeda, Pforte 6. S. 49, ed. Pressburg.

Einl. Präm. 18). Der Uibergang der Seele aus einer blossen körperlichen Anlage zur immateriellen Substanz setze daher ebenfalls solch eine äussere Einwirkung und Influenz (שפע, arab. פי׳ץ) voraus. Und diese äussere, auf alle existirende Dinge, ebenso wie auf die Seele, influirende Einwirkung, die darin besteht, dasjenige, was blos der Möglichkeit nach ist, in die Wirklichkeit zu setzen, d. i. mit anderen Worten, der Materie die Form zuzugesellen, gehe von einem immateriellen Geiste, der letzten der „zehn separaten Intelligenzen“ aus (More II, 4. und 12.), welche „der Formengeber“ oder „der thätige Verstand“ genannt wird, wie dies von uns bereits in dem Abschnitte über die Engellehre auseinandergesetzt ward.

Doch durch die Lehre von dem νοῦς ποιητικός in dem eben besprochenen Sinne wird nicht etwa die freie, bewusstvolle Selbstbestimmung des Menschengeistes aufgehoben. Denn der hylische Verstand ist nicht wie jede andere Materie, mit welcher, ohne deren Selbsthinzuthun, die Form sich verbindet, und dieselbe derart in ein bestimmtes Sein ausprägt. Nicht so der Verstand. Hier muss der Mensch durch sein eigenes Streben, seine intellectuelle Thätigkeit die Influenz des „wirkenden Verstandes“ auf sich herablenken, um durch dessen Einwirken die hylische Anlage in eine unsterbliche Substanz zu verwandeln. Zu diesem Werke sind daher gleichsam drei Factoren nöthig. 1. Die der Seele inwohnende Verstandes-Anlage (המשכיל); 2. die von dem Nus poietikos ausgehende Influenz, der Verstand in abstracto (השכל); und endlich 3. die in den Verstand aufzunehmenden Erkenntnissobjecte (המושכל).

Der Entwickelung dieses Gedankens ist der 68. Abschnitt im ersten Theile des More gewidmet. Maimuni zeigt dort, dass die drei Factoren der Denkthätigkeit, nämlich die Vernunft, das vernünftig Wahrnehmende und das vernünftig Wahrgenommene, alle zusammen identisch sind (השכל והמשכיל והמושכל אחד), da jede Erkenntniss, die die menschliche Seele in sich aufnimmt, nicht etwas Aeusserliches, Objectives für sie bleibt, sondern mit ihrer innersten Wesenheit sich identificirt, so dass die erlangten Kenntnisse das wahre, eigentliche Ich des Menschen ausmachen. Und dieser durch die erlangten intellectuellen Erkenntnisse entstandene שכל הנקנה verhält sich zur menschlichen Seele, wie sich die Seele zum Körper verhält: Die Seele ist die Form des Kör-

pers, und der intellectus acquisitus ist wiederum die Form der Seele. Dieser letztere Begriff ist ein Schlüssel zum Verständniss vieler sonst dunkeln Stellen in den Schriften Maimuni's (Vgl. Jesode ha-Thora IV, 8. und 9.)

Den ersten seiner „acht Abschnitte“ schliesst daher Maimuni mit folgenden Worten: „Wisse, dass die Seele als die Materie und die Vernunft als ihre Form zu betrachten sei. Gelangt nun die Seele nicht zu dieser Form, dann ist die Existenz der ihr verliehenen Anlage eine vergebliche. Und dies ist der Sinn der Schriftworte (Spr. 19, 2): „Ist die Seele nicht zur Erkenntniss gelangt, so ist es nicht gut.“ — Und nachdem er in Hilchot Teschuba über die ewige Fortdauer der Seele gehandelt, fügt er (VIII, 3) folgendes hinzu: „Wo in dieser Abhandlung der Ausdruck Seele erwähnt wird, ist nicht die von dem Körper abhängige seelische Kraft darunter zu verstehen, sondern die Form der Seele, d. i. die Erkenntniss, welche dieselbe von dem Schöpfer erlangt hat, sowie andere transcendente Erkenntnisse, dies nur heisst Seele in Ansehung der Unsterblichkeit.“

Jedoch ist hier zu merken: die geistige Vollendung, die intellectuelle Erkenntniss allein genüge nicht, sondern geistige und sittliche Vollendung gehören unzertrennlich zusammen, so dass Eines ohne das Andere nicht denkbar ist. Wahre Tugend gibt es nicht, ohne einen gewissen Grad von Erkenntniss (Einl. zum More), und wahre Erkenntniss ohne Tugend eben so wenig. (das. Absch. 34). Doch ist die sittliche Vollendung nur als Mittel zu betrachten, als Vorstufe zu dem weit höhern Ziele, das dem Menschen gesteckt ist, nämlich zur intellectuellen Vollendung, da nur diese es sei, die ihn der Unsterblichkeit theilhaft mache [1]).

In weiterer Consequenz dieser Theorie lehrt Maimuni, dass die Seele, der diese Vollkommenheiten — die moralische und die intellectuelle — abgehen, die mithin nur körperliche Anlage (נשמה, zum Unterschiede von נפש in höherer Wortbedeutung) ge-

[1]) S. More III, 27:

ושלמותו האחרון הוא שיהיה משכיל בפועל, והוא שידע כל מה שיכלת האדם לדעתו.... ומבואר הוא שזה השלמות האחרון אין בו מעשים ולא מדות ואמנם הוא דעות לבד.... והוא הנכבד בלא ספק והוא סבת החיים המתמידים לא זולתו.

blieben, mit dem Absterben des Körpers ganz zu Grunde gehe, ohne dass irgendwelche Fortdauer ihrer warte. — Und dies ist die berühmte, aber vielseitig angefochtene maimonidische Auffassung der biblischen Ausrottung. (Vgl. hilch. Teschuba VIII, 1. Nachmanides, Schaar ha-Gemul).

VI.

Sowohl der Karäer Ahron b. Elia aus Nikomedien, als die rabbanitischen Religionsphilosophen Creskas und Albo können sich mit der maimonidischen Ansicht nicht befreunden, dass die Seele nur wenn sie intellectuelle Kenntnisse erworben, zur Unsterblichkeit gelange. Nicht Jeder habe die Mittel und das Glück Kenntnisse zu erwerben, da dieselben nur das Antheil weniger Auserwählten seien, die durch angebornes Talent und Anleitung in die Heiligthümer der Wissenschaft Zutritt erlangen. Der grösste Theil der Menschheit müsste daher auf die ewige Fortdauer verzichten. Den letzten Zweck des Menschen in die wissenschaftliche Vollkommenheit zu setzen, sei geradezu antijüdisch, sagt Creskas (Or adonai II. Tractat, Hauptst. 6. c. 1). So hoch der Talmud den Werth geistiger Studien ansetze, so erkenne er darin doch nur das Mittel zur practischen Tugendübung [1]). Erkenntnisse, welche die ursprünglich hylische Vernunft in eine positive Substanz verwandeln sollten, schreibt Albo (Ikkar. III, 3), müssten vor Allem wahr sein, d. h. der subjective Begriff müsse mit der objectiven Wirklichkeit streng harmoniren [2]). Die sogenannten Axiomata, logische und mathematische Grundbegriffe, obschon diese apodiktisch gewiss sind, gehören jedoch keineswegs in das Gebiet jener Erkenntnisse, da sie blos die Vorstufen sind, um zu eigentlichen Erkenntnissen zu gelangen. Erkenntnisse, welche auf die menschliche Seele von solch mächtigem Einflusse sein sollten, müssten nur dem Gebiete der Metaphysik angehören. In diesem Gebiete sei aber niemals auf apodiktische Gewissheit zu rechnen. Die speculativen Bauwerke, die ein philosophisches Zeitalter aufführt,

[1]) Vergl. Talm. Kid. 40 b.

[2]) צריך שיסכים מה שהוא בנפש עם מה שהוא חוץ לנפש. Derart wurde nämlich der Begriff Wahrheit definirt. Vergl. Saadia, Emunot, Einl.: מה היא האמונה. More I, 50. Salomo ben Isak Halevi in seinem Comment. zu Aboth, genannt לב אבות, hat folgende interessante Bemerkung: כונת האומר שקר אין לו רגלים, ר"ל שאין לו קיום רק על רגל אחת, והוא המציאות שבנפש, שאין לו הרגל הב' שהוא המציאות חוץ לנפש, אבל האמת מתקיים לפי שיש לו ב' רגלים שהם בנפש וחוץ לנפש.

reisse ein anderes nieder. Was der Eine als wahr erkannt, das habe der Andere als falsch erwiesen. Demnach hätte Keiner von all den grossen Forschern seine hylische Vernunft in eine unsterbliche Substanz umwandelt? Es könne mithin nur das religiös-sittliche Leben sein, was der Seele Unsterblichkeit verschaffe. Es ist wahr, sagt Ahron (Ez Chajim c. 105), die Bedingung der ewigen Fortdauer der Seele ist die Weisheit derselben; allein jedes Werk, dessen Vollführung einen intellectuellen Endzweck, sei es mit mehr oder weniger subjectiver Einsicht des Vollführenden, zu Grunde hat, ist ein Act der Weisheit. Wer nun die Satzungen der Religion, die allesammt einen höchst weisen Endzweck haben, befolgt, dessen Seele gelange dadurch zur Weisheit und mithin auch zur Unsterblichkeit.

Nach Albo ist das Wesen der Seele unergründlich. Die Forschung wird sich vergebens bemühen, das geheimnissvolle Ich in unserm Busen, seiner eigensten Natur nach zu erkennen, ebenso wenig als dies beim Wesen Gottes möglich ist. Und hierauf sei auch der Spruch des Weisen zu beziehen: „Mein Sohn, erkenne deine Seele und Du wirst deinen Schöpfer erkennen!“ [1]) (Ikk. III, 6.).

Die maimonidische Ansicht über die biblische Ausrottung, unter welcher eine völlige Vernichtung der Seele zu verstehen sein sollte, findet ebenfalls eine entschiedene Wiederlegung. So z. B. sagt Abrabanel (Comment. zu Pent. Absch. Schelach), eine absolute Vernichtung sei bei der Seele, als einer einfachen Substanz, nicht denkbar, da die einfache Substanz ihrer Natur nach nicht vernichtbar sei. Die biblische Ausrottung könne daher nur ein frühzeitiges Sterben diesseits und Entfernung der Seele jenseits von der Empfängniss der unaussprechlichen Seligkeit bedeuten, welche den Seelen, die in den „Bund des Lebens“ gelangten, bestimmt ist. Vergleiche auch Bechai (Pent. Comment. Absch. Achare), der sich in ganz selbem Sinne ausspricht.

Berühren müssen wir hier auch noch die Frage, ob die Unsterblichkeit der Seele auch in der heil. Schrift gelehrt werde. [2])

[1]) Diese Stelle findet sich auch bei Algazali (מאזני צדק S. 28) ואמר אחד מן החכמים דע נפשך תדע אלהיך. Ein arabischer Spruch lautete: מן ערף נפסה פקד ערף רבה. Daher sagt auch Schêm-Tob Falaquera (Hamewakesch p. 47 a, ed. Amsterd.): והשתדל לדעת נפשך ותדע יוצרך. Auch Isak Arama (l. c. Pforte 68) schreibt:
ודרך כלל אמר החכם, תמהני על מי שלא הכיר את נפשו ורוצה להשיג את אלהיו.

[2]) Diese Frage hat fast ihre eigene Literatur. Vergl. hierüber Jahn's biblische Archäologie. Wien, 1805. III, S. 178. In neuerer Zeit ist diese Frage durch den Wolfenbüttelschen Fragmentisten in Lessing's Beiträgen

Die Religionsphilosophie konnte wol nicht stillschweigend an einer Frage vorübergehen, die bei den, im Mittelalter öfter vorkommenden, Religionsdisputationen nicht selten in den Vordergrund gedrängt wurde. Nach talmudischer Angabe soll dieselbe sogar das sadukäische Schisma hervorzurufen mit beigetragen haben (S. Synhedr. c. 11).

Wie kommt es, dass die mosaischen und die prophetischen Schriften als Vergeltung des Guten und Bösen immer nur zeitlichen Lohn und zeitliche Strafe in Aussicht stellen, ohne einer jenseitigen Vergeltung dabei zu gedenken? Während Ibn-Esra (Comment. zu 5 M. 32, 39) und Maim. (Mischna-Comment. Synhedr. 10) annehmen, dass in biblischer Zeit bei der Masse des Volkes noch wenig Verständniss für ein rein geistiges Leben vorauszusetzen war, so dass dieser gegenüber nur von zeitlicher Vergeltung geredet werden musste — gibt Saadia (l. c. IX, 1) und nach ihm noch ausführlicher Nachmani an, dass der Unsterblichkeitsgedanke, als eine auf Vernunftgründen beruhende Wahrheit, von der Schrift gar nicht hervorgehoben zu werden brauchte; die zeitliche Vergeltung dagegen, mit der erfüllten religiösen Vorschrift durchaus in keinem natürlichen Zusammenhange stehend, wäre ohne ausdrückliche Verheissung in der Schrift keineswegs durch die eigene denkende Vernunft errathen worden.

Anderseits jedoch — darin kommen sämmtliche Religionsphilosophen überein — sei dieser Unsterblichkeitsgedanke eine Voraussetzung, die das ganze biblische Schriftthum durchziehe, und wurde vielfach Scharfsinn aufgeboten, um viele solcher Stellen nachzuweisen, aus denen jene Voraussetzung klar hervorgehe. Hierin hatte wieder Saadia im Mittelalter den Reigen eröffnet (S. a. a. O). Jehuda Halevi (l. c. I, 109 und 115) stellt es geistvoll dar, wie dem König von Kusar die Uiberzeugung verschafft werden konnte, dass der Glaube an die Unsterblichkeit im biblischen Judenthum sein volles Heimatrecht habe. Am ausführlichsten jedoch hat hierüber Ibn Daud geschrieben, und wir verweisen daher den Leser, der über diesen Gegenstand genau sich unterrichten will, auf die Schrift Emuna rama I. cap. 7.[1]) Vgl. auch Isak Arama, Akeda, Pforte 70.

IV, 1777, S. 428 angeregt worden. Joh. Meyer, de Temp. sacr. 2, 6, führt 58 Beweise dafür an, dass schon Moses die Unsterblichkeit gelehrt.

[1]) Das Cap. beginnt mit den Worten:

כבר ראוי עלינו שנעיין בזה הדבר יותר מעיוננו בכל ענין זולתו, רצוני שנבאר שתורתנו תגזור לנפשות השארות.... לפי שקצת הטועגים עלינו יבוזונו לפי שבתורתנו לא ימצא בה גמול ולא עונש אלא עולמי.

Gegen die Seelenwanderung.

Es wohnt ein mächtiger Drang in den Tiefen des menschlichen Herzens, in das unergründliche Räthsel des Jenseits einen Blick zu werfen. Was geht mit dem geheimnissvollen menschlichen Ich vor, nachdem es die von ihm bewohnte Hülle hier entseelt zurückgelassen? Während die nüchterne Vernunft ähnliche Fragen, als ganz ausserhalb ihres Gesichtskreises liegend, entschieden von sich weist, will die Fantasie vorwitzig sich vermessen, auch hierüber Auskunft zu ertheilen. Und eine dieser Auskünfte heisst eben die Seelenwanderung.

Der Glaube an die Metemphychosis oder richtiger an die Metensomatosis ragt ganz hoch in's graue Alterthum hinauf. Die Griechen waren keineswegs die ersten Erfinder derselben. Plato, der im 10. Buche der Republik, die Wanderungen der Psyche so ausführlich beschreibt, hat diese Mythe nicht blos dem Pythagoras entlehnt, sondern es sind dies weit ältere Traditionen. Sind dieselben von den Ufern des Ganges herzuleiten, oder haben, wie Herodst (lib. II, c. 23) behauptet, gelehrte Priester am Strande des Nil zu allererst diesen so eigenthümlichen Traum von den tausendjährigen Wanderungen und Wandlungen der Seele geträumt? Wir massen uns hierüber kein Urtheil an. Bei den alten Aegyptern stand jedenfalls die Verehrung der Thiere, davon schon die Bibel berichtet, mit dem Glauben an die Seelenwanderung in Verbindung (Vgl. Vitsius, in Aegyptiacis lib. I, cap. 4).

Kennt auch unsere Bibel diesen Glauben? Man wird selbst bei der eifrigsten Durchforschung nicht eine Spur davon zu entdecken im Stande sein. Die Bibel hat ihr höchstes Wort gesprochen, indem sie die Ebenbildlichkeit des Menschen mit Gott, und dadurch die Göttlichkeit und Unvergänglichkeit des Menschengeistes ver-

kündigte. Uiber alle Vorgänge in einer jenseitigen Welt bewahrt sie das tiefste Schweigen, daraus aber eben nur die Unvernunft, der Bibel einen Vorwurf zu machen im Stande wäre.

Und der Talmud? Wir hatten schon im vorhergehenden Abschnitte davon gesprochen, dass in der ganzen umfangreichen talmudischen und midraschischen Literatur auch nicht die leisesten Anklänge der Metemphychose nachzuweisen sind. Sollte indess ein spitzfindiger Denker dieselbe dennoch aus irgend einer dunkeln Agada herausdeuteln wollen, so würden wir ihm nur das Eine entgegenhalten: Hätten die Autoren des Talmud die Seelenwanderung auch nur im Entferntesten gekannt oder gläubig in sich aufgenommen, sie würden diese der Phantasie und der phantastischen Ausschmückung so grossen Spielraum gewährende Materie sicherlich — ebenso wie dies bei den Themen von der Auferstehung, dem Gan Eden und Gehinom der Fall ist — so manigfach ausgesponnen haben, dass nicht erst mit der Lupe nach derselben zu suchen nöthig gewesen wäre [1]).

Der erste Rabbanite, der unseres Wissens der Seelenwanderung Erwähnung thut, aber nur zu dem Zwecke, um derselben als einer durch und durch unjüdischen Lehre entschieden entgegen zu treten, ist Saadia Gaon (l. c. VI, 7.). Sowohl die Lehre von dem Uibergang der Seelen in Thierkörper, als auch die von der Wanderung aus einem menschlichen Organismus in den andern wird von demselben als „Unsinn und Wahnsinn" bezeichnet.

[1]) Der eifrige Vorkämpfer der Seelenwanderung, Menasse ben Israel (נשמת חיים מאמר ד' פ' י"א), der, nebenbei bemerkt, die Angabe, dass Pythagoras die Lehre der Seelenwanderung fast ebenso genau als der grosse Kabbalist Salomo Luria gekannt, nur durch die Sage, dass Pythagoras Jude und Schüler des Propheten Jecheskel gewesen, sich zu erklären weiss — ist nicht im Stande, mehr als eine einzige Belegstelle für die Seelenwanderung in dem Talmud herauszufinden. אין בן דוד בא עד שתכלנה כל הנשמות שבגוף — eine Stelle, die indess weit eher gegen die Seelenwanderung einen Beweis abgeben könnte. Man wollte auch aus Josephus (Antiqu. lib. 18. cap. 2 und de bell. lib. 2. cap. 12) auf die Bekanntschaft mit der Metempsychosis schliessen. Allein schon Buddeus (Introd ad historiam philos. ebraer. p. 85 und 440) hatte vermuthet, dass die Worte μεταβαίνειν εἰς ἕτερον σῶμα auf die Auferstehung Bezug haben dürften. — Ebenso beweist die Stelle bei Onkelos 5. M. 33, 6. יחי ראובן בחיי עלמא ומותא תנינא לא ימות durchaus nichts. (S. Bechai Pent. Comment. z. St.)

Da die bezügliche Stelle von wahrhaft kritischer Bedeutung ist, so werden wir auf dieselbe noch einmal zurückkommen.

Ebenso entschieden tritt der Verfasser der Schrift „Emuna rama“ [1]) der streng conservative Abraham Ibn Daud, der Metempsychose entgegen. Von einer aristotelischen Voraussetzung ausgehend, zeigt er die Unhaltbarkeit dieser Lehre.

Auch der Zeitgenosse dieses Letztern, der berühmte Reisebeschreiber Benjamin aus Tudela, spricht von der Seelenwanderung als einem — wie es scheint, zu seiner Zeit noch wenig gekannten — höchst sonderbaren Aberwitz, den er bei den Drusen angetroffen [2]).

Der sogenannte jüdische Cicero, Jedaja Penini, in der bekannten Vertheidigungsschrift, rühmt es dem in religiösen Dingen und Ansichten so rigorosen Ibn Adrath gegenüber, der Philosophie als eines ihrer grossen Verdienste an, die Metempsychose in ihrer ganzen Nichtigkeit gezeigt zu haben. Auch damals scheint die Seelenwanderungslehre in jüdischen Kreisen noch wenig gekannt gewesen zu sein, denn sonst hätte die Vertheidigungsschrift wohl nicht erst nöthig gefunden, den Begriff dieser Lehre so umständlich zu erklären [3]).

Und der jüdische Dante — der berühmte Dichter Immanuel Romi — versetzt den arabischen Philosophen Al-Farabi in die Hölle, zur Strafe für dessen Glauben an die Seelenwanderung [4]).

[1]) Hauptst. I, Absch. 7:
אמנם בבטול הגלגול אומר: אמנם אם היה לאיש הנפש הראוי במזגו המחודשת עם חדוש מזגו וכו׳.
Vergl. hierzu Arist., de Anima I, 3: . . . *ὥσπερ ἐνδεχόμενον κατὰ τοὺς Πυθαγορικοὺς μύθους, τὴν τυχοῦσαν ψυχὴν εἰς τὸ τυχὸν ἐνδύεσθαι σῶμα. Δοκεῖ γὰρ ἕκαστον ἴδιον ἔχειν εἶδος καὶ μορφήν.*

[2]) וקרוב מהם אומה אחת נקראת דורזיאן ואומרים שהנפש בעת יציאתה מגוף אדם טוב תכנס בגוף ילד קטן ואם אדם רע הוא תכנס בגוף הכלב או בגוף הבהמה זה דרכם כסל למו.

[3]) Ueberhaupt scheint die Vertheidigungsschrift die Partisanen der Metempsychose gar nicht im jüdischen Lager gesucht zu haben. Dies scheint uns aus folgenden Ausdrücken Jedaja's hervorzugehen:
מכלל זה התועלת גם כן בטול מה שהאמינוהו קצת הקדמונים כפי מה שנזכר בספרי הנפש בגלגול הנפשות, והוא דעת אמרו שהנפש תתגלגל מגוף אל גוף וכו.

[4]) S. Machb. Imm. c. 28:
שם אבונצר יומו רד, יען אמר כי התאחדות השכל האנושי עם השכל הנפרד, הוא מהבלי הזקנות, ועל אשר האמין גלגול הנפשות האנונות, הנכרתות מקרב עמם, ואמר כי יחליפום אנשים עומדים במקומם.

Ist auch dieser dem Farabi gemachte Vorwurf unbegründet, da derselbe im Gegentheil in seinen „Fontes questionum“ sich entschieden gegen die Metempsychose ausspricht, so zeigt doch dieser Vorwurf jedenfalls, wie wegwerfend in jener Zeit in den wissenschaftlichen Kreisen des Judenthums über die Seelenwanderung gedacht wurde.

Ebenso erhebt Chasdai Creskas (Or Adonai IV, 7) philosophische Argumente gegen den Seelenwanderungsglauben. Noch entschiedener jedoch geschieht dies von dem berühmten Schüler desselben, Josef Albo (Ikkarim IV, 29). Schon früher hatte Schem Tob Schaprut den Glauben an die Metempsychose als Chimäre erklärt [1]).

Und so sehen wir bei allen jüdischen Forschern diese Lehre theils ausdrücklich zurückgewiesen, theils — wie dies bei Josef Ibn Bachia, Jehuda Halevi, Maimuni der Fall ist — ganz mit Stillschweigen übergangen, was wohl auch als Beweis gelten kann, dass sie deren Vorhandensein innerhalb jüdischer Kreise durchaus nicht gekannt [2]).

Dagegen jedoch finden wir bei kabbalistischen Schriftstellern — im Sohar, in den Schriften Bahir und Charedim, bei Nachmanides, bei Abrabanel, bei Levi ben Chabib, bei Isak Luria, bei Menasse ben Israel u. A. — die Seelenwanderung unbestritten festgehalten und fast zum religiösen Dogma erhoben [3]).

[1]) Dukes (Orient 1847, Nr. 8) citirt folgende Stelle aus dem handschriftl. Ibn-Esra-Commentar צפנת פענח:
ואני אומר שחלילה שהחכם ז"ל יאמין בגלגול אשר הוא דבר נתבאר בטולו לפילוסופים כמו שביארנו באבן בוחן שער א' פרק ו'.
Die hier erwähnte Schrift אבן בוחן hat erwiesenermassen Schem Tob Schaprut zum Verfasser. Wir können daher nicht übereinstimmen mit Grätz (Gesch. d. Juden Bd. 8, S. 26), dass die Schrift צפנת פענח von Josef Tob-Elem verfasst worden sei.

[2]) Von Abraham b. Chija hat Rapaport (Einleit. zu Hegjon ha-Nephesch, ed. Freimann, pag. LII) nachgewiesen, dass dieser nicht nur kein Anhänger, sondern sogar ein entschiedener Gegner der Metempsychose gewesen.

[3]) Die Kabbalisten wollten die Seelenwanderung durchaus aus der Schrift herausdeuteln. Und was wäre auch einer Deutelei, die mit jedem Buchstaben ihr Spiel treibt, unmöglich? Als Hauptanhaltspunkt galt ihnen da das Gesetz von der Levirats-Ehe (5. M. 25, 5). Mit den Initialbuchstaben vieler biblischen Namen wurde ein damals beliebtes Spiel getrieben, um die Seelenwanderung aus einer historischen Person in die andere festzustellen. So z. B.:
= יקם קין; אדם, דוד, משיח = אדם; משה, שת, הבל = משה;
יתרו, קרח, מצרי.
Während jedoch Sohar und Tikune Sohar (auf Amos 2, 1 und Hiob 33, 29

Woher jedoch kam dem Judenthume dieser früher in dessen Mitte ganz ungekannte Seelenwanderungsglaube?

Hierauf antworten wir: Der Karäismus, der — ebenso wie die verschiedenen gleichzeitig aufgetauchten Secten, die dann eben alle in den Karäismus mündeten — noch so manches andere unjüdische Element in sich aufgenommen, wie z. B. die Lehre des Fatalismus[1]; oder eine vom Judenthume abweichende allegorische Auslegungsweise der Thora[2]; oder die dem Islam entlehnte Annahme einer durch Engel vermittelten Offenbarung[3]) und Weltschöpfung[4]; ja, hatte Anan doch sogar die Sendung Mohammed's und des christlichen Religionsstifters anerkannt — dieser Karäismus war es auch, dessen erste Stifter und Begründer den Glauben an die Seelenwanderung, der bei mehreren arabischen Secten heimisch war[5], in's Judenthum hinüber verpflanzten.

Von diesem Glauben an die Seelenwanderung dürfte es ursprünglich herrühren, dass mehrere der zur Zeit des aufblühenden Karäerthums bestehenden jüdischen Häresien, ebenso wie dies bei den an die Metempsychose glaubenden Pythagoräern der Fall war, sich von dem Genusse des Fleisches gänzlich enthielten.

Von einer solchen Häresie glauben wir dies namentlich nachweisen zu können.

gestützt) der Seele nur eine dreimalige Wanderung zugestehen, dehnt die Schrift Bahir diese Wanderungen in's Endlose aus. Da jedoch die Adepten der Kabbala vorgeben, ihre mystischen Lehren allesammt traditionell überkommen zu haben, bemühte man sich auf mystischem Wege diese Meinungsverschiedenheit unter den Stimmführern der Kabbala auszugleichen. Vergl. Menasse ben Israel a. a. O. IV, 13.

[1]) S. hierüber Scharastani, Th. I, S. 164. — Pinsker (Lickute Kadmoniot, pag. מ') erklärt dadurch einen Angriff des Dunasch auf Menachem b. Saruk.

[2]) Scharastani, das. S. 256 sagt von Jehuda aus Hamadan: „Er glaubte, dass die Thora einen äussern und einen innern Sinn habe

(וכאן יזעם אן אלתוריה טאהרא ובאטנא....),

verschieden von den gewöhnlichen Erklärungen der Juden.“ Wir vermuthen, dass Jehuda hierin der islamitischen Secte der Batinîja (באטניה = פנימיים, Innerer) gefolgt ist. Vergl. über diese Secte Scharastani, a. a. O. S. 256.

[3]) Vergl. hierüber Pinsker, l. c. pag. 199.

[4]) Scharastani, S. 256.

[5]) Ueber die Lehre der Seelenwanderung (at-Tanâsuch) bei arabischen Secten, vergl. Scharastani I, 200. II, 75 und 339.

Von der jüdischen Secte Isawîja erzählt nämlich Scharastani (I, 255), dass deren Stifter Abu 'Isa „ihnen den Genuss alles Lebendigen verbothen habe, der Vögel ebensowohl als der Thiere." Nun aber entnehmen wir einer andern Quelle, dass eben diese Secte an die Wanderung der Seelen geglaubt.

Im Ez Chajim des Ahron ben Elia wird nämlich einige Male die Secte der Obadîja (כת עבדיאי) erwähnt. Wer war dieselbe? Delitzsch, der Herausgeber des Ez Chajim, in dem diesem Werke beigegebenen Onomastikon weiss nichts Genaues darüber zu sagen. Er hat blos aus einigen Literaturberichten entnommen, dass die Secte der Obadîja zum Glauben an die Metempsychose sich bekannte [1]). Uns aber scheint es höchst wahrscheinlich, dass diese Secte der Obadîja nichts anderes sei, als die eben genannten Isawîja, von denen wir nach Scharastani erzählten, dass sie sich alles Fleischgenusses enthielten. Ihr Stifter nämlich, Abu 'Isa aus Isfahan, führte den Beinamen „Obadja" [2]). Nach dem Namen des Stifters nannte man die Secte gewöhnlich entweder Isawîja oder Isfahanîja — wahrscheinlich jedoch führte sie, dem ihrem Stifter beigelegten Prädicate Obajach entsprechend, auch noch den dritten Namen Obadîja.

Von diesem Glauben an die Seelenwanderung dürfte es auch herrühren, dass die Schechitah, als Befreiung der Seele aus dem Thierkörper, bei den Karäern mit einem ganz besonderen Nimbus umgeben ward, so dass zur Verrichtung derselben eine ausgezeichnete Persönlichkeit gehörte [3]).

[1]) So werde nämlich bei Ahron b. Elia, Dine Schechita IV, 2 (Orient 1840, S. 455) Namens der Obadîja die Thierschlachtung als חוב aus retributiver Seelenwanderung erklärt. Im אשכל הכפר werden dieselben foldermassen aufgeführt:

דעת אל עבדיאי . . . הכופרים בעולם הבא, ותשלום הגמול לצדיק ולרשע בעולם הזה על ידי גלגול הנפשות מן גוף אל גוף אחר.

Auch Pinsker (S. 199) citirt aus dem שער על הבטלת דברי : ס' הנעימות אלעבדיאי שיאמר כי הרוח תצא מן האדם ותכנס בבהמה.

[2]) Bei Scharastani (I, 254), wo dieser Beiname sehr corrumpirt ist, lautet derselbe: עובד אלהים (nach der Conjectur Haarbrücker's). Jedoch bei dem verlässlichern Mordechai Troki (דוד מרדכי c. 3. pag. 2 b, ed. Wien) heisst es: וכת דת עובדיה האספהני.

[3]) מעולה בחכמה ובמעשה, Dod Mordechai pag. 31. Auch begnügt sich der Karäismus nicht mit der, wenn auch noch so regelrechten Verrichtung der Schehitah, wenn nicht Gläubigkeit und Absichtlichkeit (אמונה וכונה

Ebenso möchten wir behaupten, dass der den Mutakallimun entlehnte altkaräische Glaube an die Vergeltung der Thiere im Jenseits[1]) ursprünglich mit dem Glauben an die Seelenwanderung in Verbindung gestanden sein dürfte[2]).

Bemerken wollen wir hier auch, dass der Karäer Ahron Ben Elia (Ez Chajim c. 111) der Metempsychose ganz schwankend gegenübersteht. Er weist, auf eine bereits oben angeführte, auch von Abr. Ibn Daud benützte Prämisse des Aristoteles gestützt, an der Seelenwanderungslehre nur Eines entschieden zurück, nämlich die Annahme, als könnte die Seele jeden beliebigen Körper und also auch den eines Thieres, annehmen.

Doch kehren wir zurück zu Saadia (Emunot VI, 7), dem ersten Rabbaniten, bei dem wir die Seelenwanderung erwähnt finden, aber nur zu dem Zwecke, um sie heftigst zu bekämpfen. Dass Saadia unter den Anhängern jener Lehre die ihm so sehr verhasste Secte der Karäer meinte, glauben wir deutlich aus den

mit verbunden ist, daher der rabbanitische Satz: חרש שוטה וקטן ואחרים רואים אותן שחיטתן כשרה bestritten wird (das. S. 33). S. Bertinoro zu Chul. Mischna cap. II, 3. — Die Vermuthung, dass hier auch der Glaube an die Seelenwanderung mit eine Rolle spielte, wird bestätigt durch das, was wir über die Thierschlachtung auch bei kabbalistischen Schriftstellern lesen. So schreibt Hillel Aschkenasi (ספר בית הלל): שחיטת בעל חי בכונה ובתקון השחיטה היא תקנתו כמו שנודע מסוד האר"י ז"ל.

[1]) S. Sefer Olam Katon v. Josef Ibn Zadik, IV, 2:

בסברת המדברים שהבהמות והטף יגמול אותם הבורא.

S. auch More III, 17 und die Vertheidigungsschrift des Jedaja Penini.

[2]) Ahron b. Elia (l. c. cap. 89) sagt von der Vergeltung der Thiere: וגדולי חכמי ישראל נטו בזה — und Delitzsch in dem, dem Ez Chajim vorangestellten „Tableau des Inhalts", S. 33, findet in diesem Passus einen Hinweis auf die Gaonim (weil Saadia l. c. III, 10 derselben Meinung war). Allein gewiss hat Ahron hier die „grossen Weisen" seiner eigenen Glaubenssecte im Sinne. Noch in den הלכות שחיטה של ר' ישראל המערבי (Dod Mordechai, S. 34 b) wird unter den Bedingnissen, die an den karäischen Schochet gestellt werden, auch mitgerechnet:

ויהיה מאמין כי יש לחיה תמור טוב תחת כאביו.

(Vergl. indes das. S. 31). Pinsker (S. 198) gibt ein Inhaltsverzeichniss des ס' מחכימת פתי von Josef Roëh, darin der Absch. 27, Folgendes bespricht:

כי החמס לא יעבור על הש"ת וכי לא יעבור מלתת תמור הבהמות והטפים והדומה להם.

Wir bemerken hier gelegentlich: Die Vergeltung der Kinder in Jenseits bespricht Saadia l. c. cap. V, 2. VI, 7. u. VIII, I.

Schlussworten dieses Abschnittes entnehmen zu können [1]). Auch tragen die dort für die Seelenwanderung vorgebrachten biblischen Belegstellen ganz den karäischen Charakter, sie zeigen von der Gewohnheit, das Bibelwort in seiner engsten und beschränktesten Buchstäblichkeit aufzufassen [2]), und es erinnern diese Belege ganz an jene, die Saadia bei einem andern Thema von Benjamin Nahawendi anführt [3]).

Doch diese Polemik eröffnet Saadia mit folgenden, wie uns scheint, sehr bezeichnenden Worten:
אבל אומר שמצאתי אנשים ממי שנקראים יהודים [4]) אומרים בהשנות וקוראים אותו ההעתקה.

„Ich fand Männer, von denen, die sich Juden nennen, welche eine Wanderung der Seele behaupteten.“

Diese Männer, die sich Juden nennen, obschon sie dies (das scheint uns Saadia hier ausdrücken zu wollen) dem Wesen nach gar nicht mehr sind — es sind eben die Anhänger jener von Anan gestifteten Secte, die an Saadia einen ihrer erbittersten Bekämpfer fand.

Wir wollen aber auch noch einer Conjectur erwähnen, die unseres Wissens zuerst Julius Fürst („Geschichte des Karäerthums“ Bd. I. S. 81). aufgestellt, dass nämlich Saadia hier jene Secte im Sinne hat, welche Jehuda (Judghan) aus Hamadan gestiftet, und die man nach dem Gründer „Jehudäer“ (Jodanîja), יהודיים, nannte [5]). Zu den Lehrmeinungen dieser Secte dürfte nun auch die Seelenwanderung gehört haben. Ebenso wie Abu Isa hatte auch Jehuda allen Fleischgenuss verbothen. Vielleicht stand dies mit seinem Glauben an die Seelenwanderung in Verbindung. Man müsste demnach die obige Stelle, mit der Saadia seine Polemik gegen die Metempsychose einleitet, in folgender Weise übersetzen: „Ich fand eine Secte, die man die „Jehudäer“ nennt, welche die Seelenwanderung behauptete“ [6]).

[1]) ואני מנשא דברי מקלות דעתם וארומם מפחיתותם.

[2]) So z. B. soll es ein Beleg für die Metempsychose sein, dass es Ps. 1, 1 heisst: אשרי האיש אשר לא הלך, da es doch לא ילך heissen sollte.

[3]) Emunot VI, 4. Benjamin behauptete nämlich, dass Lohn und Strafe nicht den ganzen menschlichen Organismus, sondern nur die Knochen betrifft, denn so heisse es ja (Jechesk. 32, 27) ותהי עונותם על עצמותם, oder (Ps. 35, 10) כל עצמותי תאמרנה.

[4]) Eine ähnliche Stelle hat Saadia auch l. c. VIII, 3:
ואחר הפירושים האלה אדבר על מי שהגיעני, כי אנשים שנקראים יהודים חושבים כי אלה המועדים ואלה הנחמות היו כלם בבית שני.

[5]) Ueber diese Secte vergl. Scharastani l. c. I, 255, Makrisi, bei de Sacy Chr. I, 207, Pinsker l. c. S. 14, 24 und 25. Grätz, Gesch. V, 516.

[6]) Gegen diese Conjektur schrieb Rapaport in der Einl. zu Hegjon ha-Nephesch ed. Freimann, p. 52.

Die Auferstehungslehre.

Die Auferstehungslehre.

Dem Judenthume den Glauben an die unsterbliche Fortdauer des Geistes absprechen, hiesse die Grundgedanken, die ideellen Tragpfeiler der ganzen jüdischen Lehre durchweg verkennen. Das ganze Judenthum in Wort und That ist eben nichts anderes als die nachdrucksvollste Anerkennung und Lehre von der Macht und Hoheit, ja von der unbezwingbar siegenden Kraft des Geistes. Und die Würde des Menschen, die das Judenthum so hoch stellt, sie „als den göttlichen Wesen nur Weniges nachstehend" anerkennt — worin besteht diese Würde des Menschen denn anders, als eben in seiner geistigen Hoheit?

„Wahrlich es ist ein Geist im Menschen, und der Odem Gottes ist es, der ihn vernünftig macht!" (Hiob 32, 8.). Dieser vernünftig machende Odem Gottes hat aber wol durchaus nichts gemein mit jenen „Denkmuskeln des Gehirnes", jenem Gemische von Stoffwechsel, Nervensaft und Blutkügelchen, davon die materialistische Weisheit so Vieles zu sagen weiss. Die Bestimmtheit, mit der immer von der geistigen Macht gesprochen wird, sowol von dem geistig lebendigen Gott als von dem durch den Geist lebendigen Menschen — diese tiefe Uiberzeugung, von der alle Schriften durchweht sind, ist wol der genügendste Bürge für den Glauben des Judenthums, dass der Geist ein unvergänglicher, über die Schranken der Zeitlichkeit erhabener ist.

Nur wollte das Judenthum diesen Glauben nicht in den Vordergrund drängen, es bezeichnete diese Erde nicht als ein Jammerthal, ebenso wie es die Farben verschmähte, um die Welt des Jenseits damit auszumalen; es wollte nicht, dass das Erdenleben als ein nichtiges und sündiges mit ewigen Büsseraugen betrachtet werde. Diese krankhafte Stimmung kennt das Judenthum nicht.

Aber es waren im Laufe der jüdischen Geschichte Zeiten gekommen, wo die Gegenwart eine solch trübe Gestalt annahm, dass man sehnsuchtsvoll in eine bessere Zukunft hinüberblickte. In solchen Zeiten ist es natürlich, dass man sich tröstend zuruft: Nur unverzagt! auf die trübe Gegenwart wird eine um so sonnigere Zukunft folgen! Und bei der in die Menschennatur tief eingepflanzten Liebe zum Leben ist es ebenso natürlich, dass man wünschte, diese Zeit selber mit zu erleben. Man begnügte sich nicht damit, dass die Zukunft reifen werde, was die trübe Gegenwart nicht zum Gedeihen bringen kann, man wollte, da man die Gegenwart so unglücksvoll hingebracht, die glücklichen Tage der Zukunft selbst mitgeniessen. Das ist die Wurzel des Glaubens an die zukünftige leibliche Auferstehung.[1])

Dieser Glaube ist allerdings nicht auf jüdischem Boden entstanden, aber er hat, auf diesen hinübergepflanzt, einen sehr geeigneten Humus gefunden — und dies dadurch, dass das Judenthum auch dem leiblichen Leben volle Berechtigung zuerkannte. Ganz anders da, wo, wie bei den Pythagoräern und Platonikern, der Leib als Kerker der Seele und der Austritt aus demselben als ein Eintritt in die wahre Freiheit betrachtet ward, da musste die Wiedervereinigung mit dem Leibe nur als Pein und Strafe (wie bei der Seelenwanderung) erkannt werden.[2]) — Höchst unkritisch ist es, die jüdische Auferstehungslehre aus dem Christenthume herleiten zu wollen, wie dies Friedrich Münter („Handbuch der Dogmengeschichte“) versuchte, da der Glaube an die Auferstehung innerhalb des Judenthums jedenfalls weit höher hinauf zu datiren ist. Denn, wenn auch die Stelle in Daniel 12, 2: „Und viele von denen, die im Staube schlafen, werden erwachen,“ nur im bildlichen Sinne auf die politische Wiedergeburt Israels zu beziehen sein dürfte, wie dies in der That von Ibn Esra geschieht; ebenso wie die ähnliche Stelle in Jesaias 26, 19: „Deine Todten werden wieder aufleben, deine Leichen auferstehen, erwachet und jauchzet ihr Bewohner des Staubes,“ oder wie das 37. Capitel im Propheten Jecheskel, das von der Wiederbelebung der Todtenbeine handelt, das aber schon im Talmud als blosses Bild aufgefasst

[1]) תחיית המתים ἀναστάσις τῶν νεκρῶν. S. Geiger, „Jüd. Ztschr.“, 3. J. S. 19.

[2]) Diesen pythagoräisch-platonischen Vorstellungen dürfte es zuzuschreiben sein, dass zu Athen die Predigt des Paulus von der Auferstehung grossen Anstoss erregte. (Apostelg. 17, 18. 32.)

wird (Synhedr. 92. C.) — so setzt doch jedenfalls dieser öftere Gebrauch der Auferstehung im bildlichen Sinne, die Annahme derselben in der eigentlichen Bedeutung voraus. Wenn Jemand bildlich die Jugend den Frühling des Lebens nennt, dann muss er wol den Frühling auch im eigentlichen Sinne kennen. Die Stelle übrigens in Daniel 12, 13: Du aber gehe bis an's Ende, und du wirst ruhen und aufstehen zu deinem Lose am Ende der Tage," lässt wie schon Albo (Ikk. IV, 35) bemerkt, durchaus keine bildliche Auslegung zu, sondern spricht die Auferstehung deutlich aus.

Die Auferstehung, — das ist die der dereinstige Widerherstellung des im Tode aufgelösten Menschenkörpers, und seine Wiedervereinigung mit der Seele zu neuem Leben — ist nach der Lehre des Talmuds bekanntlich ein in der heiligen Schrift ausgesprochener oder doch mindestens angedeuteter Glaubenssatz.

Die Mischnah (Synhedr. 10, 1.) zählt unter die des künftigen Lebens verlustig Erklärten auch denjenigen, welcher behauptet, die Auferstehung sei nicht aus der Schrift herzuleiten. Und auf die Frage, aus welcher Stelle in der Schrift die Auferstehung erwiesen sei, werden von den talmudischen Autoren verschiedene Schriftstellen namhaft gemacht. Die jedoch im Raschi-Commentar zu der hier citirten Mischnah befindliche Bemerkung: „Wenn auch Jemand zugesteht und glaubt, dass die Todten wieder aufleben werden, es jedoch bestreitet, dass die Schrift Andeutungen dieser Lehre enthalte, so ist er dennoch als Leugner zu betrachten," wird von R. Beer Eilenburg als Interpolation erklärt.

Dass bei solchem Stande der Dinge der Religionsphilosophie des jüdischen Mittelalters in Bezug auf die Auferstehung kein ganz freies Feld der Forschung mehr offen stand, ist mithin selbstverständlich. Und in der That von Saadia Gaon, einem der ersten Begründer der arabisch-jüdischen Religionsphilosophie, bis auf Don Isak Abrabanel (Einl. zu Jesaias), einem ihrer letzten Koryphäen herab, hatte auch nicht ein Einziger, selbst nicht die Rationellsten, wie Maimonides, und selbst nicht die Freisinnigsten, wie Gersonides, (Comment. zu Samuel I, 2, 6.), den Glauben an die Auferstehung in Frage zu stellen gewagt. Ja, Maimuni erhebt die Auferstehung sogar zu einer von den dreizehn Fundamentallehren des Judenthums, so dass, wer die Auf-

erstehung leugnet, sich von aller Verbindung mit der Religion des Judenthums lossage[1]). Albo (das. I, 3, 23) will zwar der Auferstehung keine solch hervorragende Dignität zuerkennen, da nur dasjenige zu den Fundamentallehren zu zählen sei, was einen Grundstein der Religion überhaupt und des Judenthums insbesondere bildet, so dass durch dessen Negirung die Religion in ihren Grundfesten erschüttert würde, was jedoch bei der Auferstehung keineswegs der Fall ist, doch nennt auch Albo die Auferstehung einen traditionellen Glaubenssatz, daran jeder Anhänger des Mosaismus zu glauben verpflichtet ist[2]).

Doch obschon Maimuni dieses Dogma, wie wir eben gesehen, so hoch stellte, so scheint doch sein Glaube an die Auferstehung von vielen Seiten verdächtigt worden zu sein, wie aus seiner Schrift über die Auferstehung[3]), die gewissermasen eine Vertheididungsschrift sein sollte, hervorgeht. Und diese Verdächtigung kam wol daher, weil er im Buche Madda, ebenso wie im More, die Auferstehung ganz mit Stillschweigen überging, während er im Gegentheile über das jenseitige, reingeistige Leben so Vieles und mit so grosser Wärme sprach.

Aber selbst Jene, denen der Glaube an die Auferstehung über jeden Zweifel erhaben dastand, glaubten es doch, theils ihrem eigenen Forschertriebe, theils den Zweiflern gegenüber schuldig zu sein, die Auferstehungslehre in den Kreis ihrer speculativen Forschungen zu ziehen, um so die Einwendungen, die auf philosophischem Boden dagegen erhoben werden könnten, mit philosophischen Waffen zurückzuschlagen.

Wir sehen dies zunächst bei Saadia (Emundt VII, 1.) Die Einwendungen gegen die Auferstehung, sagt S., könnten von vier Gesichtspunkten aus erhoben werden: Von der Natur, der Vernunft, der Schrift und der Uiberlieferung.

Die Auferstehung, könnte man nämlich sagen, sei den Gesetzen der Natur entgegen, indem diese uns nirgends das Wieder-

[1]) אין דת ולא דבקות בדת יהודית למי שלא יאמין זה (Mischnah-Comment. Synhedr. X). Maimonides scheint hier Saadia nachgefolgt zu sein, der ebenfalls von dem Leugner der Auferstehung sagt:
עד שיכחש האומר זה בכל הנביאים.... ויצא מכלל המאמינים.

[2]) אמונה מקובלת באומה יחוייב להאמינה כל בעל תורת משה רבינו.

[3]) מאמר תחית המתים. Geschr. im Jahre 1191.

aufleben eines bereits Todten zeige. Wollte man jedoch hierauf entgegnen, die Schöpfung aus Nichts sei doch gewiss auch einem Naturgesetze (ex nihilo nihil fit) entgegen und dennoch werde kein Gläubiger anstehen, sich zu derselben zu bekennen, — dann könnte man weiter fragen: Es gelte doch als ein in allen Schulen unbestrittener Lehrsatz, dass das Unmögliche ausser der Macht Gottes stehe, und dass durch diese Ausschliessung keineswegs die Allmacht Gottes als beschränkt zu denken sei, [1]) — nun aber gehöre auch die Auferstehung in den Kreis der Unmöglichkeiten. Denn sobald der Mensch stirbt, lösen sich alle Theile seines Körpers in die vier Urstoffe auf, und aus diesen selben Urstoffen geht sodann ein zweiter Körper hervor. Jetzt stirbt auch dieser zweite Körper, um aus seinen Urstoffen einen dritten hervorgehen zu lassen. Nehmen wir nun eine Auferstehung an, welcher Körper lebt da wieder auf, da die Urstoffe des ersten zugleich die des zweiten und dritten sind? Hierauf entgegnet jedoch Saadia, dass sich die Sache ganz anders verhalte. Wenn nämlich ein Körper in seine Urbestandtheile sich auflöse, dann werde aus diesen keineswegs ein anderer Körper construirt, da die Natur reich genug ist, um aus immer neuen Stoffen neue Geschöpfe hervorgehen zu lassen.

Oder sollte vielleicht die Vernunft gegen dieses Dogma sich auflehnen? [2]) Nein, meint Saadia, die Vernunft könne höchstens die Beweise, die wir für die Auferstehung aus der Schrift herleiten, allegorisch umdeuten, und so unsere biblischen Stützpunkte uns nehmen — allein die allegorische Umdeutung eines Schriftwortes sei nur in folgenden vier Fällen gestattet. Wenn nämlich der buchstäbliche Wortsinn den Wahrnehmungen der Sinne, oder der gesunden Vernunft widerspricht; wenn ferner dadurch ein Widerspruch gegen eine andere Schrift-

[1]) S. oben Absch. 1. S. 13. Vergl. auch Profiat Duran in dem Briefe „Sei nicht wie deine Väter“:
ובכלל אחי לא תודה חלילה לך בהקדמה האומרת לנמנע טבע קיים כיום עומד אי אפשר לו להשתנות.

[2]) Es war dies ein schöner, von keiner Seite bestrittener Grundsatz: Der Jude dürfe nicht das glauben, was gegen die Vernunft ist. Vergl. Geiger's theolog. Zeitschrift V, S. 84, wo aus dem Kanon des Samuel ben Chofni folgende Stelle citirt wird:
לא יקובלו הדברים במקום שיש מכחישים להם מן השכל.

stelle entsteht, und endlich wenn die traditionelle Erklärung dagegen ist. Ausser diesen vier Fällen ist die bildliche Auslegung einer Schriftstelle ganz unstatthaft, da sonst mit allen Erzählungen und sogar mit allen gesetzlichen Vorschriften der Bibel ein Spiel der Willkühr getrieben werden könnte.

Oder sollte etwa die heilige Schrift selber sich gegen die Auferstehung aussprechen? Und in der That liessen sich Stellen nachweisen, die es besagen, dass Derjenige, der einmal todt ist, nicht wieder in's Leben zurückkehre, so z. B. Ps. 78, 39; 103, 15. Hiob 14, 12. u. dgl. m. Allein diese Stellen wollen nur sagen, dass der Mensch, einmal todt, ehe die Auferstehungsstunde schlägt, sich nicht wieder aufrichten könne.

Und was endlich die Uiberlieferung betrifft, so spreche diese nicht nur nicht gegen die Auferstehung, sondern in unzähligen Stellen bekenne sie sich für dieselbe.

Wenn indess über das Dogma im Allgemeinen wenig gestritten ward, so gab's doch einzelne Fragen dabei, die eine bedeutende Meinungsdivergenz hervorriefen. Es fragte sich nämlich, wird die Auferstehung eine allgemeine sein, an der die ganze Menschheit Theil nimmt, oder werden nur einzelne Fromme sich ihrer zu erfreuen haben? Wird das Leben nach der Auferstehung dem Leben der Gegenwart gleichen, oder ein von diesem ganz verschiedenes sein? Werden die Auferstandenen neuerdings sterben, oder werden sie ewig fortleben?[1])

Wir wollen hier, von den kleineren Meinungsschattirungen absehend, zwei divergirende Auferstehungstheorien anführen. Die eine ist die maimonidische; diese kennzeichnet sich durch ein dreifaches Kriterion:

1. Die Auferstehung wird nur den Frommen zu Theil.

II. Diese Wiederbelebung ist nur von zeitlicher Dauer, da ein abermaliges Absterben der Materie erfolgt.

III. „Auferstehung“ (תחית המתים) und „Jenseits“ (עולם הבא) sind zwei wesentlich verschiedene Begriffe. Während das reingeistige Leben im Jenseits das eigentliche Ziel des Menschen ist, bildet die Auferstehung nur eine Vorstufe zu jenem.

[1]) Vergl. über diese Fragen Or Adonai v. Chasdai Creskas lib. III, cap. 4, §. 1.

Dagegen lehrt eine andere Theorie, als deren bedeutendsten Vertreter wir Mose ben Nachman nennen:

I. Mit der Auferstehung beginnt ein vom gegenwärtigen unendlich verschiedenes Dasein. Die Seele wird wol wieder mit ihrem Körper vereinigt, aber dieser Körper verklärt sich allmälig, so dass er unsterblich wird, wie jener des Propheten Elias.

II. Für den derartig ätherisch gewordenen Körper ist das sinnliche Wahrnehmen nicht mehr nöthig, und ebenso das sinnliche Geniessen, Speise und Trank kein Bedürfniss mehr, und so lebt dann die Seele mit ihrem geistig gewordenen Körper ewig fort, da der Tod keine Macht mehr über den letzteren hat [1]).

III. Olam habba, „zukünftige Welt," und Techiath hamessim, „Auferstehung", sind identische Begriffe; sie bezeichnen beide die zu erwartende Zeit des ewigen Gerichts, wo die Seelen mit ihren Körpern vereint ihre Vergeltung erhalten sollen. Einen Beleg für die Identität beider Ausdrücke fand man in der Eingangs dieses Abschnittes erwähnten Mischnah: „Der hat keinen Antheil an der „zukünftigen Welt," der die „Auferstehung" leugnet" — aus welcher Stelle die Begriffseinheit beider Bezeichnungen hervorzugehen scheint, wie auch die Gemara zur Stelle bemerkt.

Mit dieser Theorie übereinstimmend, wich der berühmte Jünger Nachmani's, Aaron Halevi aus Barcelona (geb. um 1235), dennoch in einem wesentlichen Punkte von derselben ab, indem er bei der Auferstehung die Seele mit einem neuen Körper umkleidet sich denkt, nur werde dieser neue Körper in derselben Constellation wie der erste geschaffen, um diesem vollkommen ähnlich zu sein [2]). Nothwendig sei aber überhaupt diese Umkleidung, weil die Seele, nur eine hylische Kraft, ohne Körper nicht fortbestehen könne [3]).

[1]) Siehe Nachmani in der Schrift שער הגמול

[2]) Aaron hatte da wahrscheinlich die aristotelische Behauptung im Sinne, dass „jede Seele eines ihr eigens construirten Körpers benöthige." (De anima I, 3: *δεὶ γὰρ τὴν μὲν τέχνην χρῆσθαι τοῖς ὀργάνοις, τὴν δὲ ψυχὴν τῷ σώματι*) Vrgl. den Abschn. über die „Seelenwanderung."

[3]) Hilchot Berach. c. Birchat halebanah. — Ein Schüler des Aaron Halevi, Jehuda Sabara, schrieb, den Theorien seines Lehrers gemäss, ein Werk über die Auferstehung unter dem Titel: מכתב התחיה Vrgl. darüber Dukes L. B. des „Orient" 1847, S. 116. — Wir müssen jedoch bemerken, dass auch der Lehrer Albo's, der von uns bereits genannte Creskas, (l. c.

Josef Albo, der die Auferstehung am liebsten ganz geistig, als Unsterblichkeit der Seele auffassen und die auf Techiath hamessim bezüglichen Stellen im Talmud auch in diesem Sinne auslegen möchte, wenn nicht die herrschend gewordene Annahme ihn davon zurückhielte (Ikk IV, 31), findet die Ansicht des Aaron Halevi aus mehreren Gründen verwerflich. Zunächst ist ihm die Seele keine hylische Kraft, sondern eine selbstständige Substanz, deren Präexistenz schon im Talmud gelehrt wird. Ja, er findet in dieser Theorie etwas Analoges mit der christlichen Lehre von der Erbsünde [1]). — Uiberhaupt wäre die Bekleidung der Seele mit einem neugeschaffenen Körper keineswegs eine „Auferstehung,“ sondern eine Neubildung. — Die Verbindung der Seele mit dem frühern Körper hat für Albo überhaupt etwas mehr Einleuchtendes. Die Hülle, darin die Seele einmal gewohnt, sei um so geeigneter, sie neuerdings wieder in sich aufzunehmen, „wie das einmal angebrannte Holz, selbst nachdem es wieder gelöscht ist, entzündbarer ist, als es früher war.“ (Das. Absehn. 35.)

Wir wollen hier noch eine Combination des Literarhistorikers Senior Sachs (Kerem Chemed VIII., 71) anführen, nach welcher die zwei divergirenden Auferstehungstheorieen des Maimuni und Nachmani, als Consequenzen der zwei im jüdischen Alterthum herrschenden Ansichten über Materie und Geist sich erklären lassen.

Nach Maimuni sind Geist und Materie die zwei diametralsten Gegensätze. Jener das Reinste, Edelste und Lichtvollste, diese das Gröbste, das Niedrigste und Finsterste. Die Materie ist die

(מאמר ג' כלל ד' פרק ד') mit Aaron darin übereinzustimmen scheint, dass die Seele zur Zeit der Auferstehung mit einem neuerschaffenen Körper bekleidet werde.

[1]) Ikkar IV, 30 Merkwürdigerweise könnten auch wir zu der Theorie des Aaron Halevi, nach welcher die Seele ohne Körper gar nicht fortlebend gedacht werden könne, eine Analogie mit der von einem christlichen Theologen des gegenwärtigen Jahrhunderts aufgestellten Ansicht nachweisen. „Wir sind“ — sagt nämlich Schleiermacher — uns so allgemein des Zusammenhanges aller, auch unserer innerlichsten und tiefsten Geistesthätigkeiten mit den leiblichen bewusst, dass wir die Vorstellung eines endlichen geistigen Einzellebens ohne die eines organischen Leibes nicht wirklich vollziehen können, ja, wir denken den Geist als Seele nur in einem Leibe, so dass von einer Unsterblichkeit der Seele im eigentlichen Sinne gar nicht die Rede sein kann, ohne leibliches Leben. (Schleiermacher, der christliche Glaube. II. S. 531).

„Scheidewand“ (More III, 9), die sich zwischen den Geist und die höhere Erkenntniss hindernd inzwischen stellt. — Soll es nun jemals eine bessere Zukunft für den Menschen geben, soll jemals die Auffassung höherer Wahrheiten — dieses nach der maimonidischen Philosophie höchste Lebensziel des Menschen (das. Abschn. 27 und 54) — ihm durch nichts erschwert werden; dann muss er vor Allem aufhören, ein sich selbst bekämpfender Dualismus zu sein, der Geist muss der ihn niederdrückenden Materie los werden. Wie verträgt sich jedoch mit dieser Anschauung von der Zukunft des Menschen das Dogma der Auferstehung, d. i. der abermaligen Bekleidung des Geistes mit der ihm heterogenen Materie? Zur Behebung dieser Schwierigkeit bildete sich nun Maimuni die ihm eigene Auferstehungstheorie. Das irdische Leben wird nämlich wie bekannt eine Vorbereitungsanstalt für das Jenseits genannt. Allein selbst die Edelsten werden durch äussere Hindernisse oftmals abgehalten, ihren Fähigkeiten die volle Entwicklung hienieden zu verschaffen. Daher ist es eine besondere Gnade von Gott, dass er den Edlen durch die Auferstehung nochmals Gelegenheit gibt, unter glücklicheren Verhältnissen ihre Vorbereitung für das höhere Dasein zu vollenden. Ist jedoch dieses Ziel erreicht, dann schüttelt der Geist zum zweiten und letzten Male die Staubhülle ab, um in einer höhern Welt zu leben.

Ganz anders jedoch dachte die gabirol'sche Philosophie über Materie und Geist. Der Mensch ist da kein Dualismus; denn Geist und Materie sind ihrem Wesen nach keine zwei verschiedene Dinge, im Gegentheile sind sie ihrem Ursprunge nach eins. Das Höchste wie das Niedrigste im geschaffenen Universum — die allesammt parallel laufende Kreise bilden, das Höhere immer das Niedrige umschliessend, — und ebenso die Seele so gut wie der Körper, es ist Alles aus dem einen Urstoffe hervorgegangen, so dass nur die Form den Unterschied zwischen Wesen und Wesen überhaupt und zwischen körperlichen und geistigen insbesondere ausmacht. Denn während sie bei den geistigen Wesen die ursprüngliche Reinheit des Urstoffs ungetrübt lässt, verdichtet sie denselben immer mehr in dem Masse, als die Peripherie weiter nach Innen zu geht, bis endlich die Materie das wird, was wir nun an ihr wahrnehmen, ein Object der äusseren Sinne, drei Dimensionen, Länge, Breite und Tiefe, annehmend. (Vrgl. hierüber das von Munk edirte gabirol'sche Werk „Mekor Chajim“.)

Doch ebenso wie die Form, je weiter abwärts steigend, den ursprünglich ätherischen Grundstoff immer mehr verdichtet, ebenso kann sie ihn auch wieder immer aufwärts führend, zu seiner ursprünglichen Klarheit und Reinheit zurückbringen. Und hierin eben besteht, nach den Anhängern dieser philosophischen Richtung, der Act der Auferstehung. Die Materie erhebt sich wieder zu ihrer ursprünglichen ätherischen Geistigkeit.

Die Prophetie.

Wir stehen da vor einem der grossen Probleme, einem der grössten, die es überhaupt für die Philosophie zu lösen gibt, insofern sie an den Berichten der Bibel nicht vornehm vorübergeht, sondern im Gegentheil mit Ehrfurcht vor ihnen stehen bleibt, es als ihre Mission erkennend, das von jener Gegebene mit ihrem Lichte zu beleuchten.

Die Prophetie, die wunderbare Gabe, alle die Schranken zu durchbrechen, die dem nicht prophetischen Geiste gezogen sind, die zwei ursprünglichen Anschauungsformen, welche, schweren Fesseln gleich, jeden freien Schritt des vorwärtsdrängenden Geistes beengen: Zeit und Raum, einem überirdischen Wesen gleich abzustreifen! — die Philosophie, die an alle Probleme ihren betastenden Finger legt, will auch da den Schleier lüften, um in dieses geheimnissvolle Dunkel einen forschenden Blick zu werfen.

Was geht innerhalb dieser geheimnissvollen Werkstätte des prophetischen Geistes vor? Folgt auch dieser Geist, wie jeder andere menschliche, den in der Natur vorgezeichneten Gesetzen, oder haben wir da etwas ganz Transscendentes, das ganze Gebiet der Erfahrung und der Naturnormen hinter sich Lassendes vor uns?

Oder wie, gibt vielleicht die älteste Quelle, die Bibel, selbst schon Aufschluss über diese Frage? Sehen wir. Vor allem der Name. Die häufigste Bezeichnung ist „Nabi“ (נביא), das man durch „Prophet“ zu übersetzen gewohnt ist, nach den IXX, die zuerst jenen Ausdruck gebrauchten. Nun ist Prophet, der Wortbedeutung nach, derjenige, der zukünftige Dingc vorhersagt (προφήτης von πρόφημι, vorhersagen). Dieser Begriff liegt jedoch keineswegs etymologisch in dem hebr. Ausdrucke, welcher daher von Einigen durch „begeistert“, „inspirirt“ [1]) wiedergegeben wird. Andere finden ganz einfach einen „Redner“ in dieser Bezeichnung [2]).

[1]) Daher die Passivform הנבא

[2]) S. Redslob, der Begriff des Nabi. S. 3.

Die Bibel gebraucht indess auch noch andere Ausdrücke, als: „Seher“ [1]), „Späher“ (מצפים, צופים), „Wächter“, „Hirten“, „Männer Gottes“, „Boten des Ewigen“ (Haggai 1, 13). In allen diesen Bezeichnungen jedoch ist das Wesen des Propheten nicht als etwas Transscendentes dargestellt. Er ist Nabi, weil er öffentlich zum Volke zu reden hat, begeistert und begeisternd, über Alles, was des Volkes Wohl und Weh betrifft. Er ist Seher, Späher und Wächter, weil er mit stets offenem Auge über jeden Schritt seiner Nation Wache zu halten berufen ist. Und ebenso ist er Hirte, der sein Volk stets auf den rechten Pfad zu leiten, für das Wohl der ihm anvertrauten Heerde treulich zu sorgen hat — Bezeichnungen, die mithin auch dem heutigen Volkslehrer beigelegt werden könnten.

Die Bibel berichtet ferner von Prophetenschulen. Die Zöglinge derselben erscheinen unter dem Namen Bne hanebiim. Was die Lehrobjecte dieser Schulen waren, darüber schweigen leider die Urkunden; aber da es nun einmal Schulen gab, um sich zum Propheten heranzubilden, so musste wohl die Prophetie eine Kunst, eine Wissenschaft gewesen sein, wenn auch eine erhabene, ja die erhabenste, die es eben gibt, aber doch jedenfalls schulmässig zu erlernen. Doch wie, sollten demnach in diesen Lehrinstituten wirklich durch blosse Anweisung und Belehrung Propheten herangebildet worden sein, ähnlich wie etwa aus unseren Hochschulen fertige Theologen hervorgehen? Wenn der Nabi in der That weiter nichts gewesen wäre als Volkslehrer und Volksredner in dem Sinne, den wir heute damit verbinden, dann liesse sich dies annehmen. Allein wir müssten von den Berichten der Bibel entweder ganz absehen, oder dieselben mit grösster Willkühr umdeuten, wenn wir in dem Propheten nicht noch viel Höheres erblicken wollten. Neben diesem Auge, welches, stets offen, auf die Gänge seines Volkes zu schauen hatte, müssen wir ihm auch noch eine Art wunderbaren innern Auges zuschreiben, wunderbar deshalb, weil für das, w a s dieses Auge sah, und w i e es sah, die Optik und nicht einmal die Psychologie uns Erklärung zu geben weiss. Neben diesem Ohr, das, aus sich hinaus, auf die Stimmen seines

[1]) חוזים, רואים, welches die LXX zuweilen ebenfalls mit *προφήτης* übersetzen, z. B. 1 Chr. 26, 28. 2. Chr. 16, 7. 10. 19, 2. 29, 30., gewöhnlich jeeoch mit *ὁρῶν*, z. B. 2. Kön. 17, 13. 2. Chr. 9, 20. Amos 7, 12.

Volkes lauschte, musste er auch eine psychische Gehörkraft besitzen, die in sich hinein horchte, auf die Stimmen, die Eingebungen die in seiner Seele Tiefen laut wurden.

Woher kam ihm dieses seelische Auge, dieses wunderbare Seelenohr? Konnte das die Schule ihm geben? Konnte der Meister dies auf seine Jünger überpflanzen? Oder musste nicht, wenn schon der Dichter geboren wird, der Prophet mit ganz eigener Befähigung, mit einer Urkraft, die schöpferisch aus sich selber wirkt, in die Welt treten? Eine Urkraft, die alles Studium, alle Hingebung, alles sich Versenken in menschliche und göttliche Weisheit nicht zu ersetzen im Stande ist, weil sie eine freie Gabe, ein Gnadengeschenk des Himmels ist, das nimmer erworben werden kann, wenn es nicht im Menschen geworden ist. (S. Jerem. 1, 5.)

Und dennoch berichtet uns die Bibel, es sei von dem Geiste, der auf Moses war, auf siebenzig Männer gelegt worden — wie von einem Lichte viele Lichter angezündet werden, lautet die alte Erklärung hiezu — und alsbald traten diese als Propheten auf.

Wer erklärt nun solche Räthsel? Es scheint, wie man dem Blindgeborenen, dem also von Natur die Kraft des Sehens fehlt, die Erscheinungen der Sehkraft nicht zu erklären im Stande ist, ebenso könne auch uns, die wir geboren sind ohne jenes wunderbare Seelenauge, ohne jenen hineinschauenden Blick, das Verständniss für die Vorgänge innerhalb des Seher-Geistes nimmermehr erschlossen werden [1]). Und doch will die Philosophie es versuchen, sich ein Verständniss davon zu verschaffen, ja versuchen wollte sie es mindestens, einen beobachtenden Blick zu werfen in die wunderbare Werkstätte, die da arbeitet im tiefsten Seelengrund des prophetischen Geistes. Wird ihr dies gelingen? Wenn auch nicht, die Philosophie findet schon im Suchen Befriedigung.

Bemerken wollen wir vor Allem, dass auch schon die talmudischen Lehrer an dieser grossartigen Erscheinung nicht ohne tiefes Sinnen vorübergegangen, sondern wie Moses vor dem flammenden Dornbusche sprachen sie: Ich will hintreten und diese wundervolle Erscheinung nachdenkend betrachten. Ja wir müssen es auch gleich im Vorhinein sagen, dass Vieles von dem, was die

[1]) S. Isak Satnow, More-Comment. II, 36.

späteren jüd. Religionsphilosophen über diese Materie dachten und erforschten, in nuce schon im Talmud niedergelegt sich findet.

Heben wir vor Allem den Satz hervor: Der Geist ruht nur auf einem Weisen, einem Manne von sittlicher Kraft und der reich sich fühlt, weil genügsam durch Besiegung aller Lust, aller Ehrsucht (Sabb. 30 b). Sie sprechen damit aus, dass diese grossartige Erscheinung immer mit einer menschlichen Begabung im Zusammenhange stehe. Sie sagen ferner ein bemerkenswerthes Wort: „Der Traum ist ein sechzigster Theil der Prophetie. (Berach. 57 b.). Wir nennen diesen Ausspruch deshalb bemerkenswerth, weil da die Prophetie als ein psychologischer Act definirt erscheint. Die Prophetie ist ein Act der Seelenthätigkeit, mithin nur dem Grade, nicht dem Wesen nach von dem Traume, da auch dieser ein Erzeugniss der Seelenthätigkeit ist, zu unterscheiden — wie Maim. (More II, 36) zu diesem Ausspruche bemerkt: Ein Verhältniss von Mehr oder Minder könne niemals zwischen zwei Dingen gezogen werden, die specifisch von einander verschieden sind, wie man nich sagen könnte, der Mensch sei so und so viel vollkommener als das Thier. Derselbe Gedanke wurde auch in anderer Weise formulirt. „Eine unreif abfallende Frucht der Prophetie ist der Traum“ (Beresch. r. c. 17. u. 44.) — ein sinniges Bild, das wieder Maim. in folgender Weise deutet. Die unreif abfallende Frucht ist ihrem Wesen nach ganz dasselbe, wie die auf dem Baume reifende. Sie zog aus denselben Wurzeln ihre Nahrung, ward von demselben Baume getragen, nur ist sie nicht zur Reife und Vollendung gediehen wie diese.

Ja, es ist dies ein Grundgedanke, der die talmudische Anschauung durchzieht. Bei der Prophetie ist nicht Alles ein bloss von Aussen Kommendes, Inspirirtes, sondern die eigene subjective Schöpferkraft des Propheten ist mit ein wesentlicher Factor dabei. Daher kommt es, dass nicht zwei Propheten auf derselben Weise das Ihnen Inspirirte darstellen.[1]) So wird in geistvoller Weise der charakteristische Unterschied zwischen Jesagas und Ezechiel dargestellt. Jes. gleiche einem Manne aus der Residenz, vertraut mit dem Glanze des Hofes, des göttlichen Haushaltes, spricht er nur im Allgemeinen von der Erhabenheit desselben; Ezechiel dagegen erscheine wie ein Mann aus dem Dorfe, der mit einem Male hineinversetzt wird in das glänzende Stadtleben. Alles ist da so überraschend neu und bemerkenswerth, dass er sich nicht genug thun kann, Alles bis auf's Einzelne in ausmalenden Bildern darzustellen.

Und gewiss zeugt es auch von der ganz vorurtheilsfreien, durch nichts befangenen Denkweise der talmudischen Lehrer, wenn sie es geradezu aussprechen, wie Moses wol in Israel nicht seines Gleichen gehabt, wie aber unter den Völkern ein Mann von ihm

[1]) S. Synhedr 89 a.

ebenbürtigen Geiste gelebt (Sifre zu 5. M. 34, 10). Hätte ein Lehrer unserer Zeit es so leicht wagen dürfen, ein solch unvergleichlich freies Wort auszusprechen?

Wenn wir uns nun der nachtalmudischen Religionsphilosophie zuwenden, dann finden wir, dass bis auf Maimuni nur rhapsodisch über die uns hier beschäftigende Frage gehandelt wurde.

Saadia (l. c. III, 4.) erkennt die göttliche Weisheit darin, dass der Prophet, obschon von Gott begnadigt vor Tausenden, in Allem Mensch war, wie jeder Andere, allen menschlichen Bedürfnissen, Zufälligkeiten, Schicksalsschlägen, der Armuth, der Krankheit, dem Tode unterworfen, wie jeder sonstige Mensch; denn wäre dem nicht also gewesen, dann hätten die Zeitgenossen ihn für ein Wesen ganz anderer Natur und von ganz anderen Naturgesetzen gehalten, und daher auch in den Zeichen und Wundern, die er auf höhere Eingebung verrichtet, nichts Ausserordentliches gesehen, sondern eben nur Erscheinungen einer anderen Natur, wie es auch der Mann war, der sie verrichtete. Aus demselben Grunde sei es auch gekommen, dass der Prophet nicht zu allen Zeiten die Gabe der Weissagung besessen, weil sie sonst als eine immanente Naturanlage betrachtet worden wäre. Doch wenn der Geist der Weissagung nur so von Zeit zu Zeit urplötzlich über den Propheten kam, musste sie den Zeitgenossen als eine wunderbare Himmelsgabe erscheinen.

Wenn wir der talmudischen Lehre entnahmen, wie da die schöpferisch selbstbewusste Seelenthätigkeit des Propheten als wesentlich mitwirkender Factor bei der Erscheinung der Prophetie erkannt ward, so scheint uns bei Saadia nicht ganz dieselbe Anschauung zu herrschen. Der Prophet, sagt S. (das. Absch. 5), würde selber innerlich gar nicht das Bewusstsein gehabt haben, dass die Eingebung, die ihm zu Theil wird, eine höhere sei, wenn nicht die äusserlich sichtbar werdende Licht- oder Wolkenerscheinung ihn daran gemahnt hätte. In der saadianischen Religionsphilosophie, die sonst reich ist an originellen Lichtblicken, ja an wahrhaft blitzartigen Gedankenwendungen scheint uns überhaupt eben die Prophetologie eine der schwächeren Partien zu sein.

Dagegen liegt etwas poetisch Mystisches in der Anschauung des Dichters der Sehnsucht nach dem gelobten Lande — des Dichter-Philosophen Jehuda Halevi —, dass Palästina schon durch seine geographische Lage, als im Mittelpunkte der gemässigten Zone, .die „Ausstrahlungen des göttlichen Lichtes“ nach allen Richtungen hin begünstige, seiner ganzen Beschaffenheit nach der allein geeignete „Boden der Prophetie“ (אדמת הנבואה und הארץ המסגלת, Kusari I, 95) sei. So wie es geognostisch bevorzugte Länder gibt, in denen gerade diese schöne Pflanze oder jenes edle Metall zu Hause ist, oder Länder, deren Bewohner durch

Gestalt und Charakter sich vor anderen Menschen auszeichnen, so gebe es auch ein Land, einzig unter allen, das vorzüglich für die Prophetie sich eigne (das. II, 10). Freilich sehen wir auch den Berg, der, seiner Natur nach, die edelsten Trauben zu reifen befähigt ist, zuweilen ganz kahl dastehen, doch dies nur, wenn er nicht mit Reben bepflanzt und mit der nöthigen Sorgfalt gepflegt wird; so gehöre auch zu dem allein geeigneten Boden auch das allein sich eignende Volk der Prophetie. Jedes Volk kann in irgend einer Art vorzüglich begabt und hervorragend sein, das israelitische Volk ist das religiöse Herz der Menschheit, sowie die einzelnen bedeutenden Männer wieder die Herzen dieses Herzens waren. Diese beiden bilden somit die sich ergänzenden Factoren der Prophetie: dieses Volk und dieses Land. Daher ausserhalb Palästina's keine Prophetie (das. II, 12). Und daher sei es gekommen, dass Abraham, nachdem er für den göttlichen Geist befähigt worden war, sein Heimathland verlassen musste, um in das Vaterland der Prophetie versetzt zu werden, wie der Fruchtbaum, den ein Landmann in der Wüste findet, von diesem in geeignetes Gartenland verpflanzt wird (das. c. 14).

Freilich tritt dieser Behauptung der ausserhalb Palästina's liegende Sinai, dieser klassische Boden der Offenbarung, entgegen, oder selbst Aegypten, wo Moses und später Jeremias (S. Jerm. 43, 5—7.) als Propheten auftraten. Allein es müsse zwischen einem Palästina im engern und im weitern Sinne unterschieden werden, in welch letzterem sich das heilige Land von Schilfmeere oder gar schon vom Nil an bis zum Euphrat erstrecke und also auch die arabische Wüste mit umfasse. (a. a. O.).

Streng philosophischer als hier Jehuda Halevi, behandelt Abraham Ibn Daud (Emuna rama Hpst. II. rad. 5. cap. 1.) diese Frage. Tüchtiger Kenner der Philosophie der Araber, ist er da vorzüglich Ibn Sina (bei Scharastani b. c. II S. 340) nachgefolgt, so dass wir Ibn Daud's Abhandlung über die Prophetie als Vorläufer der solch Epoche machenden Theorie Maimuni's betrachten, welch letzterer wir uns nun zuwenden wollen. S. Mischna-Commentar, Einl. zu Seder Seraim. Jesode ha-Tora c. VII. More II, 32—48.

Drei verschiedene Ansichten, sagt M., machen über das Wesen der Prophetie sich geltend. Die erste ist jene der grossen Menge, welche glaubt, Gott hebe den ersten besten Menschen aus der Mitte des Volkes heraus, wäre er auch baar alles höhern Wissens, und mache ihn zu seinem Propheten.

Diametral entgegen stehe eine zweite Ansicht, es ist jene der Philosophen. Diesen ist die Prophetie, ferne davon etwas Wunderartiges, Uibernatürliches zu sein, im Gegentheil eine durch und durch in der Menschennatur begründete Stufe der Vollkommenheit. Nach dieser Ansicht ist es gerade so nothwendig, dass

der Mensch bei allen Vorbedindungen für die Prophetie prophezeie, als es nothwendig ist, dass ein gesunder Mensch nach Aufnahme gesunder Nahrungsmittel auch gesundes Blut producire. Von einer Wahl Gottes zum Propheten könne mithin keine Rede sein, da es im Gegentheile nur geradezu ein Wunder genannt werden müsste, wenn ein Mensch nicht Prophet sein sollte, der alle dazu erforderlichen Bedingungen in sich vereinigte.

Vermittelnd zwischen diese beiden Ansichten tritt eine dritte, es ist die des Maimuni. Diese stimmt mit jener der Philosophen ganz überein, bis auf Einen wesentlichen Punkt: es könne Jemand alle Vorbedingungen zur Prophetie erfüllt haben, ohne dennoch Prophet zu sein, weil — es eben Gott nicht wolle.

Jene Vorbedingungen aber sind dreifach: a) die angeborne Vortrefflichkeit der Einbildungskraft, die, wenn nicht angeboren, durch kein künstliches Mittel zu der erforderlichen Kräftigkeit erzogen werden kann; b) die durch anhaltende Studien zu erwerbende Vortrefflichkeit des Erkenntnissvermögens und c) die ethische Vortrefflichkeit. Sind diese drei Bedingungen erfüllt, dann kann die Gabe der Prophetie erfolgen, welche von M. definirt wird „als ein Ausfluss Gottes, der sich durch das Medium des thätigen Verstandes zunächst auf das Erkenntnissvermögen und durch dieses auf die Einbildungskraft ausbreitet.“ Der „thätige Verstand“ (שכל הפועל) — wir wissen bereits, was die mittelalterliche Philosophie sich darunter dachte. Es ist das letzte Glied in der unsichtbaren Kette der von Gott emanirten Intelligenzen, theologisch ausgedrückt, der zehnte in der Serie der Engel.

Denken wir uns, sagt M., einen Menschen, der bei tadelloser Organisation des Gehirns, als Trägers der Einbildungskraft, sich mit solcher Hingebung der Studien befleissiget, dass sein potentieller Geist zur grösstmöglichsten Vollendung gekommen ist; fügen wir eine sittliche Beschaffenheit hinzu, nach welcher er Herr geworden über die sinnlichen Gelüste, kein anderes Verlangen kennt, als in die Geheimnisse des Vorhandenen und seine Ursachen zu dringen: so wird es uns einleuchtend, dass dessen, als überaus trefflich vorausgesetzte Phantasie, indem sie die Einwirkung des Geistes und seiner Erkenntnisse erfährt, lediglich göttliche und herrliche Dinge, Gott und seine Engel, erschauen werde.

Nehmen wir jedoch eine dieser Vorbedingungen der Prophetie weg, so verändert diese Erscheinung ihr ganzes Wesen. Bleibt die göttliche Inspiration bei der Vernunft, dem kalten und abstracten Erkenntnissvermögen, stehen, ohne sich bis zur Einbildungskraft zu erstrecken, so haben wir an Stelle eines Propheten einen einfachen Philosophen. Trifft umgekehrt diese Inspiration eine Seele, deren Einbildungskraft stark, deren Vernunft aber schwach ist, so bringt sie nur einen jener untergeordneten Menschen hervor, die zugleich sich selbst täuschen und fromme Lügen verkünden, und die man Wahrsager, Auguren, Magier nennt.

Daraus gehen die falschen Propheten hervor. Der wahre Prophet ist also ein zweifach höherer und zweifach von Gott inspirirter Mensch.

Da die Phantasie eines der unerlässlichen Vorbedingnisse ist, so müsse man, um Prophet zu sein, eine freie, in ihrem Fluge ungehemmte Einbildungskraft haben. Daher verlieren die Propheten bei Anfällen von Trauer oder Zorn, wo eben die Flügel der Phantasie gelähmt sind, ihre Prophetengabe. Unser Stammvater Jakob hatte, wie die alten Lehrer angeben, während seiner Trauertage keine Offenbarung, weil seine ganze Einbildungskraft mit dem Verluste Joseph's beschäftigt war. Dies sei auch unzweifelhaft die Ursache, dass im Exil die Prophetie aufgehört habe. Da ferner die Einbildungskraft dann am stärksten im Menschen waltet, wenn die Thätigkeit der Sinne ruht, so haben schon die talmudischen Lehrer mit Recht die Verwandtschaft zwischen Traum und Prophetie erkannt. Doch auch die Bibel habe dies schon gelehrt in folgender Stelle: „Wenn sonst ein Prophet unter Euch ist, thu' ich der Herr in Gesichten mich ihm kund, im Traume rede ich mit ihm“ (4. M. 12, 6).

Eine andere Folge der vorwiegenden Stelle, welche die Einbildungskraft einnimmt, ist, dass die Propheten nur in Allegorien und Gleichnissen reden. „Berge und Hügel werden vor Euch in Jubel ausbrechen, und alle Bäume des Feldes werden in die Hände klatschen“ (Jesaias 55, 12). Hier ist die Metapher ganz augenscheinlich, was jedoch nicht immer der Fall ist. Zuweilen können sich minder Einsichtige täuschen, wie wenn der Psalmist sagt: „Er öffnete die Pforten des Himmels und liess ihnen Manna herabregnen“ (Psalm 78, 23 und 24), oder „Ich werde den Sünder aus meinem Buche auslöschen“ (2. H. 32, 34). „Sie sollen vertilgt werden aus dem Buche des Lebens“ (Psalm 69, 29). Alles dies, sagt M., ist in bildlicher Form gesagt, denn der Himmel hat weder Thore noch Pforten und es gibt kein Buch, in welches Gott die Namen der Menschen einschreibt und aus dem er sie auslöscht.

Aber noch ein merkwürdigeres charakteristisches Moment kennzeichnet, nach Maimuni, die phantasiereiche Sprache der Propheten. Sie beziehen nämlich alles, was geschieht, alle Vorgänge in der Natur, wie alle Vorgänge im Leben der Menschen, unmittelbar auf Gott. Wie in der Philosophie der Mutakallimun[1]), so gibt es scheinbar auch für die Propheten weder ein Naturgesetz, noch überhaupt mittelbare Ursachen, der göttliche Wille ist es, der Alles bewirkt. Betroffen, geblendet durch eine grosse Erscheinung vermag es die prophetische Phantasie nicht, den langsamen Weg der nächsten Ursachen zu verfolgen, seien dies Naturgesetze oder menschliche Leidenschaften, Launen oder Wünsche, sondern sieht darin gleich die erste Ursache, die Hand des Allmächtigen. „Gott redet“, ruft der Psalmist aus, „und es erhebt sich ein Sturmwind, der die Wellen aufregt“ (Ps. 129, 3).

[1]) Vergl. weiter unten unsern Abschnitt über die Naturphilosophie im Mittelalter.

„Ich befehle den Wolken, den Regen nicht niederfallen zu lassen“, lässt Jesaias (Kip. V, 6) Gott sprechen. Ebenso werden geschichtliche Ereignisse, wie Kriege, Siege und Niederlagen unmittelbar auf einen Befehl Gottes bezogen. „Ich habe meinen Helden berufen, um meinen Zorn auszuführen“ (Jes. 13, 13). — Wenn es bei dem Wunder des Jona heisst: „Und der Ewige sprach zum Fische“ (Jonas 2, 2), so wollte dies keineswegs sagen, dass die nächste Ursache, die den Wallfisch veranlasste, den Jonas zu verschlingen, Gott unmittelbar war, sondern es war dies ganz einfach der Hunger. Denn Gott hat wol den Fisch nicht zum Propheten gemacht und sich ihm geoffenbart (More II, 48).

Obschon die Vorbedingungen bei allen Propheten dieselben sind, so gibt es dennoch verschiedene Abstufungen in der prophetischen Inspiration. Maim. zählt deren elf auf, die eine Leiter wachsender Vollkommenheit bilden. In unterster Stufe ist die prophetische Inspiration nur eine Bewegung der Seele, ein Aufschwung, der befähigt, grosse Handlungen zu erfassen und Sprüche der Weisheit zu verkünden. Auf den höchsten Stufen der Inspiration angelangt, sieht der Prophet in vollkommen wachem Zustande Visionen an seinem Auge vorüber ziehen. Was ist es mit diesen Visionen? Hier geht Maim. seinen eigenen Weg, der ihm nicht wenig Anfechtung zugezogen hat. Die Visionen, die an dem Propheten vorüberziehen, sind nicht etwas äusserlich Vorhandenes, sondern blosse Schöpfungen der prophetischen Einbildungskraft, denen nichts Objectives correspondirt. So der dem Abraham auf Moria erschienene Engel, die drei Männer die im Haine Mamre bei ihm einkehrten, der mit Jakob ringende Engel, die redende Eselin Bileam's, der Engel, der dem Josua vor Jericho erschien und drgl. m., nichts von allem dem war ein äusserlich Vorhandenes. Ebenso sind die Worte, die der Prophet während der Vision vornimmt, als blosse Gebilde der Phantasie aufzufassen (II, 44).

Indessen all das bisher Gesagte gelte nur von den Propheten ausser Moses. Die Inspiration des letztern war nicht nur graduell, sondern essentiell so sehr verschieden von der aller anderen Seher, dass es nur eine Amphibolie (שם המפוק) ist, wenn man den Namen Prophet auf Moses und Andere ausser ihm anwendet. Obschon die Prophetie Mosis ihrem Wesen nach zu transscendent ist, um definirt zu werden, so hat doch die Bibel (4. M. 12, 6—7) vier unterscheidende Kennzeichen an die Hand gegeben (vergl. Jesode ha-Thora 7, 6), von denen das philosophisch bedeutsamste ist, dass Moses keiner Mitwirkung der Phantasie bedurfte, um die mitgetheilte Erkenntniss aufzufassen, weil er, durch völlige Abwendung vom Irdischen, bis zur Stufe körperloser Intelligenzen gekommen, auch keiner Vermittelung durch die wirkende Intelligenz bedurfte, sondern als reiner Geist die Mittheilungen des Geistes erhielt.

Diese maimunische Prophetologie hatte nicht verfehlt, gegen ihren Autor eine heftige Fehde wach zu rufen. Juda Alfachar ist völlig entsetzt darüber, dass M. biblische Facta, wie die redende Eselin oder den Stillstand der Sonne zu Gibeon, für blosse Gebilde der Phantasie erklärt, denen jede objective Realität abgehe. Ebenso polemisirt auch dagegen Nachmani (Pent. Comment. Genes. 18, 1). Wenn die Erscheinung der drei Engel bei Abraham keine objective Wirklichkeit war, dann könnten auch die dabei erzählten Umstände, dass nämlich Sara Kuchen für die Gäste bereitet, dass Abraham ein junges Rind geschlachtet, oder dass Sara gelacht über die Verheissung der Engel, keineswegs wirkliche Vorgänge gewesen sein. Es wäre dann aber nicht einzusehen, wozu uns die Schrift diese Fictionen erzählt. Ebenso unerklärlich wäre es, woher das Hinken Jakob's gekommen, wenn dessen Ringen mit dem Engel nichts weiter als ein Gebilde der Einbildungskraft gewesen. Ebensowenig wäre es erklärlich, woher die Bewohner Sodom's erfahren, dass fremde Gäste bei Lot eingekehrt, wenn eben diese Einkehr durchaus nichts Reales, sondern nur ein innerer Vorgang in der Seele oder der Phantasie des Lot gewesen. Eine solche Auffassung der Prophetie, mit den Erzählungen der Schrift in offenem Wiederspruche stehend, sei daher sündhaft, auch nur anzuhören, geschweige denn, daran zu glauben [1]). Nachmani spricht daher allen prophetischen Visionen objective Wirklichkeit zu. Und obschon die Engel ihrem Wesen nach durchaus immatrielle Substanzen seien, so zeigten sie sich doch in allen Erscheinungen sinnlich wahrnehmbar, nur war diese äussere Hülle, unter der sie sich dem Auge des Propheten zeigten, eine eigene Gottesschöpfung (כבוד נברא).

Isak Arama hat eine eigene Abhandlung über die Prophetie (Akeda, Pforte 35). Er erklärt die Ansicht, nach welcher die Prophetie naturgemäss im Menschen liege, so dass das Ausbleiben der Inspiration bei dem Vorhandensein der natürlichen Anlagen und der erforderlichen Vorbedingnisse als eine Art Wunder zu betrachten sei, als eine ganz unjüdische Anschauung. Im Gegentheil sei die Erscheinung der Prophetie, aus Naturgesetzen nicht abzuleiten, etwas durch und durch Wunderartiges.

Eigenthümlich ist es aber, dass die nachmaimunischen Gelehrten, selbst da, wo sie Maim. bekämpfen zu müssen glauben, dennoch aus den Geleisen, die dieser einmal vorgezeichnet, sich nicht entfernen können. So unwiderstehlich war eben der Einfluss, den dessen Doctrinen auf die ganze Folgezeit ausgeübt. Albo macht ebenso Opposition der Ansicht, dass die Prophetie auf Naturanlagen ruhend, eine Vorzüglichkeit der Einbildungskraft erheische (Ikkarim III, 8), und doch findet er (a. a. O. III, 17) ganz so wie M.,

[1]) ואלה דברים סותרים הכתוב אסור לשומעם ואף כי להאמין בהם.

das Moses eben dadurch alle andern Propheten überragte, dass bei seinen Inspirationen die Einbildungskraft durchaus keinen Factor abgab. Darum sage Jesaias von sich: „Ich sah den Ewigen auf hohem Throne sitzen“, während es bei Moses heisse: „Mich, den Ewigen, könne der Mensch nicht sehen, und leben“ — weil Moses, erhaben über das täuschende Spiel der Phantasie, den Geist nur als Geist erfasste, die Prophetie Jesaias dagegen durch die Einbildungskraft getrübt ward, die ihm auch das Reingeistige versinnlicht vorführte. Daher habe er auch geklagt: „Wehe mir, ich bin von der Einbildungskraft befangen, denn den König, den Ewigen Zebaoth haben meine Augen gesehen!“

Ebenso wie Alfachar und Nachmani, kann auch Abrabanel (Pent. Comment. Genes. 21, 17) sich nicht verstehen zu der Ansicht, dass die Visionen der Propheten nichts als Selbstgebilde der Phantasie gewesen. Sollte etwa Hagar eine solch lebendig schöpferische Phantasie besessen haben, um sich die Erscheinung eines Engels, der ihr in wohlgeordneter Rede zukünftige Dinge offenbarte, mit solcher Lebendigkeit auszumalen. Selbst das von den Talmudisten erwähnte Bath Kol dürfe man keineswegs als blosses Phantasiegebilde betrachten. Es war vielmehr eine verkörperte Stimme, welche zu dem Ohre gelangte durch den Willen Gottes. Es gehöre auch dies zu den Wundern[1]).

Vorzüglich erwähnenswerth finden wir aber hier noch den für die Geschichte der Philosophie sehr bedeutsamen Levi ben Gerson. Es ist eine charakteristische Eigenthümlichkeit dieses in der jüdischen Literaturgeschichte so hervorragenden Denkers, dass er einerseits weit rücksichtsloser als Maimuni philosophische Fragen zu beantworten den Muth hat, ohne sich, selbst in den obersten Lehrsätzen des Judenthums, um die gangbaren Ansichten viel zu kümmern, anderseits jedoch einen wahren Köhlerglauben bekundet den sein Jahrhundert beherrschenden Vorurtheilen gegenüber, welche letztere mit bewundernswerthen Mannesmuth von sich abgeschüttelt zu haben Maimuni den Ruhm hat.

Levi ben Gerson hat über die Prophetie in seiner Schrift „Milchamot“ eine umfangreiche Abhandlung, welche die in dem aristotelischen Buche „de sensu et sensibili“ unvollendet gebliebene Untersuchung zu Ende zu bringen sich als Aufgabe bezeichnet. Ein an originellen Gedanken reiches psychologisches Wissen wird da entfaltet, doch werden neben der Prophetie noch zwei andere Erscheinungen hier behandelt, nämlich die wahren Träume und die Wahrsagerei.

Der Traum ist für Gersonides kein leerer Schaum. Nicht alle Träume gehen von dem vollen Magen aus, sondern es müsse

[1]) ועניין הבת קול שזכרו חז"ל לא היה דבר דמיוני ... אבל היה קול מוגשם מגיע לאזניהם ברצון הבורא והוא כדמות שאר הנפלאות.

oft gesagt werden von den Träumen, sie kommen aus den Himmelsräumen. Er weiss viele Thatsachen, theils ihm überlieferte, theils selbst erlebte, dafür anzuführen, dass es „richtige Träume“ (חלומות הצודקים, bei Aristoteles εὐϑυονειρία) gebe. Und noch in neuerer Zeit hat ein Forscher, berühmt durch seinen kritischen Scharfblick, hierin auf Gersonides, als eine besonders massgebende Autorität, sich berufen, um die Bedeutsamkeit der Träume zu erhärten [1]).

Ebenso ist die Wahrsagerei für unsern Autor kein ganz lehrer Wahn. Jedoch rage diese keineswegs bis zur Prophetie hinauf, denn um ein Prophet zu werden, müsse man vor Allem ein W e i s e r sein, wie dies die Prophetenschulen der Bibel beweisen, während die Wahrsagung auch Kindern und Thoren zugeschrieben wird. Ferner ist die Prophetie unfehlbar, was jedoch keineswegs von der Wahrsagung gilt.

Eigenthümlich ist nun die metaphysiche Erklärung, die Gersonides für diese zwei verschiedenen Erscheinungen hat. Schon in unserm Abschnitt über die Engellehre ist es dargethan worden, wie es im Mittelalter eine fast herrschende Ansicht war, dass es eine ganze Reihe aus einander emanirter Geister gebe. Jede Himmelssphäre habe ihren eigenen Geist, der sie bewege, zugleich aber auch auf die Erde eine Einwirkung ausübe. In letzter Reihe komme dann der „allgemeine thätige Verstand“ (שכל הפועל) dessen Einwirkung nur allein auf die unterhalb der Mondsphäre befindliche Welt sich erstrecke. Obschon der letzte Ring in der Kette der aus einander emanirten Geister, überrage dieser letztere die ihm vorangehenden Geister dennoch darin, dass er vom Diesseits die Gesammtkette der Wirkungen erkenne, während die Sphärengeister nur die je von ihnen ausgehenden Wirkungen erkennen.

Nun sei die Prophetie ein Ausfluss dieses allgemeinen thätigen Verstandes. Als Mittheilung eines das G a n z e überschauenden Geistes ist sie darum auch untrüglich. Die Wahrsagung dagegen ist eine Wirkung je eines auf die irdischen Dinge influirenden Sphärengeistes an die P h a n t a s i e des Wahrsagers. Trüglich sei daher öfters die Wahrsagung deshalb, weil sie eben nur die Mittheilung eines T h e i l factors ist.

[1]) So nämlich schreibt S. D. Luzatto in Blumenfeld's Ozar Nechmad Bd. I, p. 82: ואני טרם אכלה להביא עדים מן הקדמונים אציגה נא לפניך עד אחד אשר הוא שקול כמאה וכאלף עדים, הלא הוא הפילוסוף היקר החוקר המופלא הרל״בג אשר בספרו מלחמות ה׳ מאמר שני מאשר ומקיים מציאות החלומות הצודקים...... וזו היא בעיני וכן תהיה בעיני כל מי שידע מי הוא הרל״בג ראיה שאין אחריה תשובה.
Luzzatto scheint jedoch übersehen zu haben, dass ein Mann, der zu den Anhängern der A s t r o l o g i e zählte und der sogar die Z a u b e r e i nicht ganz verwarf, denn doch kein solch authentisches Urtheil in derlei Dingen besitzt.

Die Ewigkeit des Gesetzes.

Die Thora war, ist und wird zu allen Zeiten — auf diese Gewissheit leben und sterben wir — der unveräusserliche, unantastbare Schatz Israels bleiben. Wir haben sie so theuer erkauft, mit unserem Herzblut, dass wir, ein Volk von Kaufleuten wie wir sind, jeden Preis, der uns für ein solch unendlich theuer erkauftes Gut geboten würde, viel zu geringe halten möchten. Die Ewigkeit der Thora [1]) ist ein Gedanke, an den die jüdische Brust zu keiner Zeit den leisesten Zweifel hegte. Wie hätte sonst unser Volk ein Märtyrerthum sonder Beispiel und Gleichen erdulden können für diese Thora, wenn nicht die unerschütterlichste Gewissheit in diesem Punkte in den jüdischen Herzen gelebt hätte? Wenn das Weltmeer in lauter Tinte und die Bäume der Felder und Wälder in lauter Schreibfedern sich umwandeln würden — man gestatte uns schon diese Redensart — wir könnten die Leiden, die Schmerzen, die Martern, die Feuer- und Wasserproben, die himmelschreienden, den Genius der Menschlichkeit empörenden Drangsale nicht schildern, die unsere Väter und Mütter neunzehn hundert Jahre hindurch eben für die Ewigkeit der Thora mit unerschütterlicher und hingebungsvoller Glaubensfreudigkeit auf sich genommen!

Und wenn trotzdem die mittelalterliche Literatur die Frage über die Ewigkeit der Thora diskutirte, so rührt dies einerseits daher, weil die Männer von echtem Glauben in Israel selbst über die obersten Wahrheiten des Glaubens niemals die Forschung und Untersuchung gescheut, und anderseits weil die in jener Zeit so häufigen Religionsgespräche und Disputationen mit Bekennern des Islam und des Christenthums nicht geringe Anregung und Veranlassung hiezu geboten.

[1]) נצחיות התורה, arab. תאביד אלשריעה̈

Und so kam es, dass die Frage über die Ewigkeit des Gesetzes eines der wichtigsten Kapitel in der Religionsphilosophie des jüdischen Mittelalters bildete.

Darf es oder kann es jemals eine Zeit geben, wo die Thora ihre bindende Kraft verlieren würde für Israel, oder ist jede Aenderung und Modificirung des göttlichen Gesetzes, im Ganzen wie im Einzelnen, undenkbar?

Eine Frage von solch bedeutsamer Tragweite musste zeitlich schon das Nachdenken der Forscher auf sich lenken, und hat es auch in der That, gleich bei dem ersten Auftreten der Religionsphilosophie in Israel, auf sich gelenkt.

Der erste hervorragende Religionsphilosoph der arabisch-jüdischen Periode, der Gaon Saadia (Emunot III, 7—10), hatte diese Frage bereits zum Vorwurfe einer Untersuchung gemacht. Mit allen Waffen, die Schrift und Speculation ihm an die Hand gegeben, strebte der kampfgeübte Gaon aus Fajum die in seiner Zeit gangbaren Einwürfe gegen die Ewigkeit und Unabänderlichkeit der Thora, dieses unveräusserlichen Erbgutes in der Gemeinde Jakob, siegreich zu wiederlegen. Und die Reichhaltigkeit des Pro und Contra, das er in dieser Frage zum Vorschein kommen lässt, zeugt von der Lebhaftigkeit, mit der für und wider dieses Thema schon in seiner Zeit gekämpft worden sein müsse, ein Kampf, der übrigens weniger durch Reibungen im eigenen Schoose des Judenthums — obschon es im Jahrhundert des Chiwi Alkalbi [1]) und seines nicht unbeträchtlichen Anhanges auch daran nicht gefehlt haben mochte — als durch Anregungen von ausserjüdischen Kreisen her wach gerufen worden sein dürfte.

Wir haben bei einer anderen Gelegenheit angemerkt, dass Saadia's Methode stark an die des Aristoteles erinnert, indem er, sowie dieser, bei allen seinen Untersuchungen erst durch eine eingehende Kritik früherer Meinungen sich den Weg bahnt zur Dar-

[1]) Wir bemerken hier gelegentlich, dass Ibn Esra, der gegen diesen Chivi so oft offen in's Feld zieht, im Commentare zu Genes. 8, 20, ebenfalls diesen bibelfeindlichen Hyperkritiker im Sinne zu haben scheint, wenn er sagt: וחלילה חלילה להיות השם מריח ואוכל. Chivi nämlich hatte die lästerliche Frage aufgeworfen (S. Pinsker's Likute, S. 28):

למה חייב (השם) בעבודת קרבנות אם אינו נזון, ולמה חייב בלחם הפנים אם לא יאכל.

legung seiner eigenen Ansicht. Bei seiner Behandlung der Frage über die Ewigkeit des Gesetzes ist dies auch der Fall.

Und wie er bei Untersuchung über die Einheit Gottes die christlichen Versuche, Belege für die Trinität in der Bibel nachzuweisen, in ihrer Nichtigkeit zu zeigen bemüht ist, so erfüllt ihn dasselbe Streben auch da — bei der Untersuchung über die Ewigkeit der Thora — den muselmanischen Versuchen gegenüber, ebenso aus der Bibel heraus die Wahrheit der Sendung des Propheten von Mekka zu erweisen.

Beide, Christenthum und Islam, hatten sich nämlich darin gefallen, gerade aus dem Judenthum heraus sich ihre Bestätigung zu holen. Sie glaubten, den Bekennern des Judenthums gegenüber einen nicht kleinen Triumpf hiedurch zu feiern. Derartige Argumenta ad hominem streiften aber gar oft an's Lächerliche [1]). — Mohammed selber hatte zwar behauptet, sämmtliche auf ihn Bezug habende Stellen in der Schrift (der Thora) seien absichtlich verfälscht oder vertilgt worden (Koran, Sure, 2); trotzdem bemühten sich die muselmännischen Theologen, von jüdischen Apostaten hierin unterstützt, die Wahrheit ihres Propheten aus der Bibel herauszuklügeln [2]). Die Stelle in Deuter. 18, 15 wurde auf den Propheten des Koran bezogen, ja sogar den Namen Mohammed entdeckte man in der Schrift (Genes. 17, 20: במאד מאד). Als Hauptbeleg jedoch, auf den man mit besonderem Triumfe hinwies, weil er unwiderlegbar schien, galt die Stelle (Deuter. 33, 2):

[1]) Vergl. z. B. was Sahl Ibn Temim (Jezira-Kommentar, citirt von Dukes, Orient 1847, L. V. S. 84) hierüber referirt:

וכמו קדוש קדוש וכמו ד׳ מלך ד׳ מלך ד׳ ימלוך וכדומה להם שהנוצרים טועים בהם לזכור לטעותם שלוש.

Interessant ist die Stelle, in welcher Abraham Farissol (Magen Abraham, c. 58) die Parallele, die man zwischen der angenommenen Gegenwart des Propheten Elias bei der Beschneidung und der Gegenwart Christi im Abendmahle ziehen wollte, zurückweist.

[2]) Anderseits wurde auch von jüdischer Seite auf die beiden Weltreligionen Bezug genommen und Stellen in der heil. Schrift daraufhin gedeutet. Der Verf. des Kusari 4, 11 bezieht die Stelle 5. M. 4, 28 auf das hölzerne Kreuz der Christen und den in der Kaaba befindlichen Stein Hadschar el-Aswad. Maimuni bezieht das קרן זעירה in Daniel 7. 8 auf den Halbmond der Mohammedaner (Igg. Theman). Ja, Abraham Saba (Zeror Hammor, p. 97 b) will in שתי וערב (Leviticus 13, 51) das christliche Kreuz angedeutet finden.

„Gott ging auf am Sinai, leuchtete vom Seïr und strahlte vom Berge Pharan“.

Noch der bekannte Zeitgenosse Jehuda Halevi's, der Mohammedaner al-Scharastani in seiner Geschichte der Sekten (Text ed. Cureton pag. 166, Haarbrücker's Uibersetzung I. S. 251) thut ganz stolz mit diesem Beleg und setzt des Weiten auseinander, wie Sinai das Judenthum, Seïr das Christenthum, und Pharan — wodurch das Gebirge von Mekka bezeichnet werden soll [1]) — den Islam bedeute; ebenso wie die drei Ausdrücke aufgehen, leuchten und strahlen, die drei Grade der Offenbarung, den Anfang, die Mitte und die Vollendung bezeichnen.

Die jüdischen Araber betrachteten es als Ehrensache, die Nichtigkeit dieser Auslegung darzuthun. Unseres Wissens eröffnete Saadia hierin den Reigen. Da er für die Ewigkeit der Thora kämpft, so muss er den Händen seiner Gegner diese Waffe entwinden. Sinai, Seïr und Pharan erklärt er daher nur für drei verschiedene Bezeichnungen des einen und desselben Gebirges, drei angrenzenden Landschaften entnommen.

Mit dieser Ansicht Saadia's will sich jedoch Ibn Esra nicht befriedigen (Pentat. Komment. z. St.), doch zeigt ihm schon der einfache Schriftsinn, dass hier weder von Christenthum, noch von Islam, sondern nur von Israel, dem der sterbende Moses den Segen ertheilt (dies zeige schon das Pronomen למו, das sich auf בני ישראל des früheren Verses rückbezieht), die Rede sein kann.

Auch Abraham ben Daud (Emuna rama, ed Weil S. 78) hält sich verpflichtet, jenen von den Mohammedanern so missdeuteten Satz in seiner richtigen Bedeutung wieder darzu-

[1]) Vielleicht fanden sie eine phonetische Aehnlichkeit zwischen Pharan und Arapha, einem unweit von Mekka gelegenen Berge, auf dem Mohammed vor einem grossen Heere seiner Gläubigen eine Art Bergrede hielt (S. Weil, Einl. in den Koran S. 27). Wir müssen übrigens bemerken, dass auch die Midraschlehrer dieses הופיע מהר פארן auf die Ismaelîten beziehen, natürlich in anderm Sinne. Die Midraschlegende ist von den Targumim Jonathan und Jerus. recipirt worden; und wenn Ersterer Seïr durch גבלא wiedergibt, so ist dies ganz in der Ordnung, denn das Gebirge Seïr wird von den Arabern Dschebl (Gebalene bei den Griechen) genannt. Vrgl. Raumer, Palästina, S. 72, Schwarz, das heil. Land, S. 165). Auch im Alterthum scheint es schon diesen Namen geführt zu haben, wie dies aus Psalm 83, 8 hervorgeht. Allein sonderbar ist es, dass Targum Jerus. פארן durch טורא דגבלא wiedergibt.

stellen. Sinai, Seïr und Pharan sollen (mit Bezug auf Numeri 10, 11 und Deuter. 1, 1) nur bekannte Reisestationen Israel's bezeichnen.

Ebenso kommt auch Maimuni in seinem herrlichen Sendschreiben an die Gemeinden zu Jemen auf diese Stelle zurück. Ein Moslem gewordener Jude daselbst hatte nämlich geglaubt, seine früheren Glaubensgenossen um so sicherer von der Wahrheit des Islam überzeugen zu können, wenn er ihnen aus der heil. Schıift selbst Belege dafür nachweist. Und so musste wieder jene Stelle herhalten. Maimuni bemerkt dagegen, dass schon die Präterita, die durchgehends in jenem Verse gebraucht sind (בא, זרח, הופיע), ganz deutlich gegen eine solche Auffassung sprechen. Zugleich warnt er höchst nachdrücklich vor dem Herausreissen von Stellen aus ihrem Zusammenhange [1]), da solche nichts beweisen, sondern nur irreleiten und zu den höchsten Missverständnissen führen können.

Saadia's Beweise für die Ewigkeit der Thora lassen sich in zwei Hauptargumente zusammenfassen und zwar in biblische und philosophische.

Die Bibel nämlich stellt ihre Gesetze immer als für die Ewigkeit gegeben dar, ja einem grossen Theil derselben ist es ausdrücklich hinzugefügt, dass sie „für alle Geschlechter" ihre bindende Kraft behalten sollen [2]). Man könnte freilich einwenden, dass der Ausdruck „ewiges Gesetz" (חקת עולם) nicht in stricter Buchstäblichkeit zu fassen sei, da die Schrift selber den Begriff „ewig" nur auf ein Jahrfünfzig beschränkt; allein dann hätte der Sabbat, obschon als Zeichen und Bündniss für die Ewigkeit eingesetzt, schon in den Zeiten des Jeremias ausser Kraft getreten sein müssen, und doch gewahren wir das Gegentheil (Jerem. 17, 22).

Auch haben wir die Verheissung, dass der jüd. Stamm nie aufhören werde, so lange Himmel und Erde bestehen; der jüd. Stamm hat aber ohne den Inhalt seiner Lehre durchaus keine Bedeutung [3]). Und ehe die Stimme der Prophetie auf immer ver-

[1]) ואין ראוי לשום אדם לקחת ראיה מדבר מוכרת מאשר לפניו ומאשר לאחריו. Es sind dies beherzigenswerthe Worte, die sich selbst die Neuzeit noch ad notam nehmen dürfte.

[2]) Vrgl. dagegen Ibn Esra Pentat. Comment, Levit. 7, 18.

[3]) אומתנו איננה אומה כי אם בתורותיה

hallte, habe der letzte der Propheten nochmals Israel zugerufen: Gedenket der Lehre Mosis, meines Dieners u. s. w.

Als philosophisch unmöglich erscheine der Gedanke einer jemaligen Aenderung der Thora, weil eine solche nur durch eine Sinnesänderung Gottes, des ewig unveränderlichen, erklärt werden müsste. Wol werden gegen dieses Argument sieben Einwürfe vorgebracht, doch ist deren grösster Theil so schwacher Natur, dass es dem Philosophen aus Fajum ein Leichtes wird, sie zu bewältigen. Anders ist dies jedoch mit dem einen Einwurfe viel triftigerer Natur, der bildlich ausgedrückt, also lautet: „Die Röthung der Dattel, die Anfangs grün gewesen" — die Entgegnung Saadia's ist bei diesem Punkte nicht ganz klar.

Wir werden im Verlaufe unserer Abhandlung bei einem anderen bedeutenden jüd. Religionsphilosophen, der in der Frage über die Ewigkeit der Thora auf ganz originellem Standpunkte steht, auf den letzteren sehr wichtigen Punkt nochmals zurückzukommen Gelegenheit haben.

Einer der zahlreichen Sterne, welche am Himmel der pyrenäischen Halbinsel leuchteten, war Abraham Ibn Daud — der Zeitgenosse und Landsmann Ibn Esra's — der Religionsphilosoph und Geschichtschreiber aus Toledo. Ibn Daud war ein tiefreligiöser Mann. Hat er doch seine tiefinnige Gläubigkeit mit seinem Leben besiegelt, da er eines Märtyrertodes starb! Aber es war dies ja eben die mit Recht bewunderte Zeit, wo an den Hochaltären der jüdisch-arabischen Schulen Glauben und Denken ein heiliges Lebensbündniss mit einander geschlossen. Und so war auch für den tiefreligiösen Ibn Daud die Philosophie kein leerer Wahn, sondern sie schien ihm des Schweises der Edlen werth. Wie der Gaon aus Fajum, so suchte auch er zwischen Glauben und Wissen — zwischen Emunot und Deot — einen Ausgleich zu Stande zu bringen. „Thora und Philosophie sind zwei Herren, von denen der eine gross und der andere nicht klein ist," — sagte er mit einem poetischen Anflug, der in seinen Schriften so oft sich bemerkbar macht — „wir dürfen uns glücklich preisen, wenn es gelingt, beide Herren zu befriedigen [1])"

[1]) **Emuna rama, ed. Weil, Frankfurt a. M. 1857, hebräischer Text, S. 82.**

In seiner religions-philosophischen Schrift widmet er auch einen Abschnitt der Frage, die wir in gegenwärtigem Abschnitte literatur-geschichtlich darzustellen versuchen — nämlich der Frage, „ob die Religion wandelbar sein könne [1].“

Wir haben oben davon gesprochen, dass die Argumente für die Ewigkeit der Thora in zweifacher Beweisform geführt wurden — nämlich a posteriori, aus den Aussprüchen der Bibel, die von der Ewigkeit und Unwandelbarkeit der Gesetze reden, und a priori, aus dem Wesen Gottes. Es wäre nämlich, sagte man, ein Widerspruch in sich selber — eine Contradictio in adjecto — wenn der unveränderliche Gott je seinen Willen derart ändern könnte, um das, was er einmal als das Beste oder das Alleingute hingestellt, zu widerrufen und durch ein Anderes zu ersetzen [2].

Dieses letztere Argument jedoch will Ibn Daud nicht sls Beweis für seinen Gegenstand benützen. Wol steht auch bei ihm jene philosophische Theorie seiner Zeit fest, dass Gott und sein Wissen Eines sei, — so wenig nun als sein Wesen je eine Veränderung erleiden könnte, ebensowenig sein Wissen. Allein er ist sich des Einwurfes bewusst, der schon dem Saadia so schwer zu widerlegen war, — des Einwurfes von der allmälig sich röthenden Dattel — Gott ändert sich freilich nicht, doch die Menschheit entwickelt sich, und dieser menschlichen Entwicklung gemäss könnte gar wohl die ewig unveränderliche Weisheit ihre Gesetze modificiren. Ist doch auch der denkende Bibelleser benöthigt, zu einer ähnlichen Erklärung die Zuflucht zu nehmen bei so manchem sonst unverständlichen Schriftausdruck, wie z. B. „Gott bereuete“, oder „Gott sprach: ich will verzeihen“, wo man ebenfalls annehmen müsse, nicht mit Gott, sondern mit den Menschen ist die Umwandlung vor sich gegangen.

Doch es ist überhaupt Ibn Daud's Sache nicht, Beweise zu häufen. Beweise müssen gewogen, nicht gezählt werden. „Besser Ein scharfes Pfefferkorn als ein ganzer Korb mit Kürbissen“ (S. Einl. zum Emuna rama S. 3). Nachdem also aus der Schrift selber

[1]) Das. 5. Hauptst., 2. Absch.

[2]) So sagt auch Scharastani (l. c. I, S. 249): „Die Jahûd gestehen durchaus keine Umbildung des Gesetzes zu. Sie sagen, die Abrogation der Gesetze wäre eine Sinnesänderung und eine solche sei bei Gott nicht zulässig.“

so unzweideutig und unwiderlegbar hervorgehe, dass die Gesetze für alle Ewigkeit gegeben worden sind, wozu braucht es dann noch mehr der Beweise? Ja, dieser aus der Schrift selbst geführte Beweis ist ihm so unerschütterlich und ward von den Gegnern der Ewigkeit selber für so unwiderlegbar erkannt, dass sie demselben nicht anders aus dem Wege zu gehen wussten, als indem sie zu einer ganz eigenthümlichen Behauptung ihre Zuflucht nahmen. Und gegen diese Behauptung, die, nebenher bemerkt, uns von kritischer Wichtigkeit erscheint, richtet nun der Religionsphilosoph und Geschichtsforscher aus Toledo die Geschosse seiner Dialectik.

Die islamitische Polemik gegen das Judenthum scheint eine eigene Literatur zu Tage gefördert zu haben, — auch Ibn Daud (S. 79) spricht vorübergehend von einem derartigen Opuskulum. — So werthlos derartige Schriften an und für sich gewesen sein mochten, für die Literaturgeschichte wären sie von ungewöhnlichem Nutzen. Ein Hauptmoment, das sich durch dieselben zog, scheint nun die Behauptung gewesen zu sein: die von Gott durch Mose gegebene Thora — auch der Islam erkannte deren Göttlichkeit an — sei im babylonischen Exil in Verlor gerathen und Esra habe dafür eine andere substituirt [1]).

Lassen wir gegen diese Behauptung den Geschichtsforscher Ibn Daud selber das Wort nehmen: „Nicht auf einmal verliess Israel sein Land, sondern nach und nach. Zuerst nämlich führte Sancherib ungefähr vier Fünftheile desselben in die Städte Aschurs ab, zwar mit Gewalt, jedoch ohne Mord und Plünderungswuth, ja er richtete die freundlichsten Zusicherungen an die Bewohner Jerusalem's (2. Könige 18, 32). Ungefähr 120 Jahre später kam Nebukadnezar und führte einen Theil des Volkes, darunter angesehene Männer und Propheten, als Chananja, Mischael und Asarjah in's Exil. Auch der so fromme Daniel befand sich in ihrer Mitte. Gäben wir nun auch zu, dass die grosse Menge keine Abschrift der Thora mit sich führte — wie könnten wir dies von Daniel und seinen Gefährten annehmen? Sollten Männer, wie diese, aus ihrem

[1]) Abul-Feda (Histor. anteislam., p. 52, ed. Fleischer) sagt: „Die Israeliten hatten damals das Gesetz verloren, aber Gott legte ihr Ebenbild in das Herz Esra's und darauf gab es dieser geschrieben den Israeliten...... darum liebten sie ihn sehr." — (S. auch Koran 9, 30: „Die Juden sagen: Esra ist der Sohn Gottes.")

Lande weggezogen sein, ohne ihren grössten Schatz, ihre Thora, mitzunehmen? Und räumten wir auch ein, dass der Drang des Momentes ihnen dieses nicht gestattete, nun, so blieb doch ein bedeutender Rest des Volkes im Lande zurück, warum hätte also Daniel, nachdem er in Babylon zu den höchsten Ehren gelangt war, nicht vor Allem aus der Heimath her eine Abschrift des ihm gewiss so theuren Buches verlangen sollen? — Dann noch ferner, ungefähr neun Jahre später kam Nebukadnezar zum zweiten Male und führte den König Jechanjah, den Propheten Jecheskel, Mordechai u. A. nach Babel, und wie, auch diese sollten kein Sefer Thora mit sich genommen haben in die Verbannung? — Und gesetzt, wir geben alle diese Ungereimtheiten zu und sagen, Esra kam nach 70 Jahren von Babylon und schrieb eine ganz veränderte Thora nieder — wie, hätte ganz Israel ihm dieses zugestanden? Wie, hätten alle Nahen und Fernen, die in den Städten Gosen's und Persien's wohnten, und die im Lande Israel's zurückgeblieben, und die nach Mizraim und Afrika gezogen waren, so einstimmig ohne Gegenrede darein gewilligt? Und doch finden wir die Thora allgemein und ohne Ausnahme in allen Gemeinden Israel's, von Indien bis nach Spanien, und weiter im Westen von Afrika bis nach Aethiopien, und im Süden von Theman bis zu den äussersten Städten der Mongolei, nach demselben Texte, ohne die entfernteste Abweichung, so dass sogar die drei נ, welche im Urtexte klein geschrieben waren, auch in allen *bekannten* Abschriften, die es gibt, so vorkommen. Wie ist es nun anzunehmen, dass Esra alle Menschen zu seinem Unternehmen beredet habe"?

Wir müssen aber auch erklären, warum wir die Behauptung, gegen die Ibn Daud hier so energisch das Wort führt, als kritisch wichtig bezeichnet haben.

Uiber die maimunischen 13 Glaubensartikel ist in älterer und neuerer Zeit sehr Vieles geschrieben worden. Man könnte fast eine eigene Literatur hierüber zusammenstellen. Dass übrigens Maimuni nicht der Schöpfer, sondern nur Vermehrer und Vervollständiger dieser Glaubensartikel gewesen, weiss jeder Kundige. Hatte doch Jehuda Hadassi schon *vor* Maim. 10 Glaubensartikel aufgestellt. Ebenso wäre es nicht schwer zu erweisen, dass es keineswegs — wie Mendelssohn im Jerusalem behauptet — ein „blos zufälliger Gedanke" war, der Maim. diese Glaubensartikel zusammenstellen

liess, sondern dass bedeutsame geschichtliche Einflüsse als Factoren beim Hervorheben einzelner Lehrsätze aus dem reichen Glaubensinhalt des Judenthums thätig waren.

Wir gehen nämlich von der Ansicht aus, das Bedürfniss, gewisse Glaubensartikel in den Vordergrund zu stellen, mache sich immer dann fühlbar, wenn andere Religionssysteme oder sonst herrschend gewordene Doktrinen dem Religionsbekenntnisse einer Gemeinschaft gegnerisch in den Weg treten, so dass es noth thut, den eigenen Glaubensinhalt von dem Anderer scharf abzugrenzen. Da wird es dringendes Bedürfniss, dem Bekenner einige stereotype Sätze an die Hand zu geben, die ihm als Schiboleth des eigenen Glauben's den fremden Systemen gegenüber dienen.

Es liesse sich derart an der Hand der Geschichte nachweisen, wie nach und nach aus dem grossen Lehrinhalte des Judenthums einzelne solche Schibolets hervorgetreten sind. Doch würde uns hier eine solche Untersuchung von unserem Gegenstande zu weit abführen, und wir möchten uns nicht gerne eine bei den Logikern sogenannte *μετάβασις εἰς ἄλλο γένος* zu Schulden kommen lassen. Nur Ein Moment wollten wir hier in's Auge fassen, das unseres Wissens bis jetzt noch nirgends beleuchtet worden ist.

Die maimunischen Glaubensartikel wurden bekanntlich unserer Gebetsammlung unter der Form des Ani ma'amin einverleibt [1]). Dabei ist jedoch mit dem Artikel 8 eine höchst sonderbare Umänderung vorgegangen. Während nämlich bei Maimuni der 8. Glaubensartikel von der Offenbarung spricht (תורה מן השמים), dass nämlich die ganze Thora, wie sie uns Moses gegeben, ihm von Gott unmittelbar mitgetheilt worden sei — lautet derselbe da in folgender Weise:

„Ich glaube, dass die ganze Thora, wie sie sich jetzt in unseren Händen befindet, dieselbe ist, die dem Moses ist übergeben worden" [2]).

[1]) Sogar in deutsche Reimverse wurden dieselben zu Anfang des 15. Jahrh. gebracht, obschon bedeutende rabb. Autoritäten sich gegen Feststellung von bestimmten Glaubensart. missbilligend aussprachen. S. Likk. Maharil: חרוזות ומשקלות שעושין בלשון אשכנז על היחוד ועל י"ג עקרים הלואי שלא יעשו מפני שרוב ע"ה סבורים שבזה תלוים כל המצות.... Vrgl. hierüber auch Jakob Ibn Chabib, En Jakob, Anf. Megilla.

[2]) Wenn hier derselbe Gedanke , wie bei Maim. ausgedrückt werden wollte, dann müsste die Stelle lauten:

א"מ שכל התורה נתנה למשה רע"ה מאת הבורא ית"ש

Welchem Einfluss ist diese Aenderung zuzuschreiben? Wir glauben die Antwort auf diese Frage gefunden zu haben. Wir haben nämlich von Ibn Daud erfahren, wie die islamitische Polemik vorgab, die Thora sei nicht mehr die von Mose überlieferte, da diese in Verlust gerathen und von Esra durch eine andere ersetzt worden sei [1]). Diese islamitische Tendenzlüge mag in nachmaimonidischer Zeit zu solcher Tragweite gediehen sein, dass man von jüdischer Seite es für nöthig erachtete, in die stereotyp gewordenen Glaubensartikel eine Stelle dagegen aufzunehmen.

Aus Pietät für Maimuni — und vielleicht auch aus Pietät für die von ihm angenommene Zahl dreizehn [2]) — wollte man dessen 13 Glaubensartikel nicht noch durch einen vierzehnten vermehren. Man nahm daher mit dem 8 Glaubensartikel eine Aenderung vor; denn das Bekenntniss der Offenbarung fand man nicht mehr nöthig auszusprechen, — kam es doch Niemanden, selbst den Bekennern der anderen Religionen nicht in den Sinn, es in Abrede zu stellen, dass Gott sich wirklich dem Moses geoffenbaret. Man setzte daher an dessen Stelle ein dringlicher befundenes Moment, nämlich das Bekenntniss der von den Islamiten bestrittenen Identität der Thora.

Auch der fruchtbarste Forscher der arabisch-jüdischen Culturepoche, dessen „starke Hand“ Jeder erfassen muss, der in dem Riesengebiete des Talmuds sich orientiren will, sowie Niemand ohne dessen „Führer“ fortkommen kann, der das Gebiet der jüd. Religionsphilosophie durchzuwandern wünscht, — auch der grosse Religionsphilosoph aus Cordova erklärte sich auf's Entschiedenste für die Ewigkeit des Gesetzes.

„Es ist klar und deutlich ausgedrückt in der Thora“, — so lauten hierüber dessen Worte — „dass sie ein für alle Ewigkeit unverrückbares Gesetz sei, denn so stehet geschrieben: „„Du sollst nichts hinzuthun und nichts davon nehmen““ (Deuter. 13, 1). Ferner: „„Das Offenbarte ist für uns und für unsere Kinder, bis in Ewigkeit, zu halten alle Worte dieser Lehre““ (Das. 29,

[1]) Emuna rama, S. 79: וכאשר הגיעו לבבל קם בהם איש ושמו עזרה ונזכר ממקצת התורה ושכח קצתה וכתב להם זאת התירה הנמצאת עתה בידם.

[2]) Man glaubte nämlich, Maim. habe mit besonderer Absicht die Zahl 13 angenommen, als Parellele zu den 13 Attributen Gottes und den 13 hermeneutischen Regeln des R. Ismael — obschon Albo (Ikkar. I, 3) und Abrabanel (ראש אמנה Kap. 10) diese Ansicht verwirft.

28). Daraus ersiehst du, dass alle Satzungen der Thora ewig ihre bindende Kraft behalten, und dass kein Prophet daran zu ändern das Recht habe.“ (Jesode ha-Thora 9, 1).

Ja, Maimuni geht noch weiter, da er den Glauben an die Ewigkeit der Thora sogar zu einer der 13 Glaubenslehren erhebt, mit deren Anerkennung oder Negirung das ganze Judenthum steht oder fällt (Mischna-Comment. Chelek, Art. 9).

Als Vernunftgrund für die Ewigkeit des Gesetzes gibt er im More III, 34 an, dass kein göttliches Werk den Wandlungen von Zeit und Ort unterworfen sein könne und daher über alle Veränderungen erhaben sein müsse. Das Gesetz ist ebenso wie die Natur ein Meisterstück Gottes; sowie diese nach der maimonidischen Lehre ewig fortbestehen muss (More II., Absch. 29), ebenso das andere Meisterwerk Gottes, das Gesetz [1]).

Der Religionsphilosoph Creskas (Or Adona Einl. zu Haupt. III) will zwar die Ewigkeit des Gesetzes keineswegs mit Maimuni zu den Grundlehren des Judenthums zählen, doch rechnet auch er dieselbe zu den Glaubenswahrheiten, an die — sowie an die Schöpfung aus Nichts, die Unsterblichkeit, die Vergeltung, die Auferstehung und den Messias — Jeder zu glauben verpflichtet sei, wenn er nicht zu den Häretikern gezählt werden solle.

Er erweist die Ewigkeit des Gesetzes durch folgendes Dilemma: Die Lehre ist höchst vollkommen; würde sie nun Gott mit einer anderen vertauschen, dann könnte nur einer von zwei Fällen stattfinden: entweder die letztere wäre ebenso vollkommen wie die erstere, oder sie wäre minder vollkommen. Allein im ersteren Falle wäre die Vertauschung eine ganz zwecklose, und im letztern Falle wäre sie gar ganz zweckwidrig (das. Hauptst. III, Klall V, cap. 1).

Wir verweisen hier auch noch auf den geistvollen Isaak Arama (Akeda porta 99), der die Frage zu beantworten sucht, wie Israel auf ewige Zeiten zur Haltung der Thora eidlich verpflichtet werden konnte, indem doch eine Eidespflicht nicht von Vater auf Sohn sich forterbe.

Sind nun solchergestalt die jüd. Forscher in diesem von Saadia vorgezeichneten Pfade fortgeschritten, und haben sie allesammt

[1]) S. More III. 26. — Das jedoch von dem ewigen Bestand der jüd. Nation hergeleitete Argument (More II, 29: וזה ג"כ אצלי הערה על נצחית התורה וכו'), wurde von uns oben S. 199, schon im Namen Saadia's angeführt.

dem heiligen Paniere Israels die Ewigkeit als Devise eingezeichnet, so musste es um so auffallender erscheinen, als Josef Albo es unternahm, in seinem Buche der Wurzeln (Ikkarim III, 13—22) mit aller Schärfe seines Geistes und aller Gewandtheit seiner Feder eine ganz entgegengesetzte Lehre zu verfechten, die Lehre nämlich, dass die Möglichkeit einer Abänderung oder Modification der mosaischen Gesetze nach Schrift und Vernunft gar wohl zu denken und zu erklären sei.

Man kann leicht voraussetzen, dass solch' eine Behauptung von den anders Denkenden keineswegs stillschweigend aufgenommen ward, sondern dass ein mächtiger Meinungskampf hiedurch wachgerufen werden musste. Jakob Ibn Chabib liess eine heftige Diatribe gegen Albo los und suchte mit vielem Scharfsinn die Belege für dessen Behauptung, die er eitel „Spinngewebe" nennt, zu vernichten[1]). Abrabanel (Jeschuot Meschich II, 3) nennt das Buch der Wurzeln ein Buch des „Entwurzelns". Ebenso traten Abraham Schalum, Simon ben Zemach Duran; Abraham Bibago und A. als heftige Antagonisten gegen Albo auf.

Doch hören wir, wie der Religionsphilosoph aus Soria, der so entschiedene Verfechter des väterlichen Judenthums beim öffentlichen Religionsstreit zu Tortosa, diese seine Behauptung zu begründen sucht.

Zunächst a priori. Man sagt, Gott könne sein Gesetz nicht ändern, weil bei Gott an eine Sinnesänderung nicht zu denken ist. Nun wohl, der Geber des Gesetzes ändert sich freilich nicht, wohl aber der Empfänger desselben. „Für das Kind ist natürlich Milch die angemessenste Kost, für den Jüngling jedoch Brod, Fleisch und Wein." (Hauptst. III, Abschn. 13 und 23).

Fragen wir ferner a posteriori die Religionsgeschichte, so zeigt sie uns, dass Gott in der That die von ihm einmal ertheilten Gesetze später wieder geändert habe. So war den ersten Menschen nur gestattet, sich von Pflanzen zu nähren, während ihnen der Genuss des Fleisches verboten war, was jedoch dem Noah erlaubt wurde. Dem Abraham wurde die Beschneidung und den späteren

[1]) **En Jakob zu Megilla, Anf.:** מי יתן ולא נכתב הפרק ההוא אשר חשב בו לתלות ולסמוך דרוש אמוניי גדול ורב ורם כהר גבוה ותלול על ראיות דקות נמוקות כחוט השערה ובית עכביש מבטחו.

Israeliten noch vieles Andere auferlegt, was den Noachiden gestattet gewesen, dagegen wiederum Manches, was diesen sogar unter Todesstrafe verboten war, jenen gestattet oder doch gemildert wurde. So ist ein geschlachtetes Vieh, wiewohl noch zuckend (בהמה מפרכסת), den Israeliten zu essen erlaubt, während der Noachide dieses als אבר מן החי zu betrachten hatte, dessen Genuss ihm die Todesstrafe zuzog. So verdiente ferner dieser den Tod des unbedeutensten Raubvergehens wegen, ja selbst darüber dass er einen Andern einen Raub begehen sah, ohne ihn daran zu hindern [1]), was Alles jedoch in der späteren Gesetzgebung gemildert ward.

Maimuni will seine Lehre von der Unabänderlichkeit der Thora auf den Schriftvers stützen „du sollst nichts hinzuthun und nichts davonnehmen“ — allein dieser Vers beziehe sich keineswegs auf die Zahl der Gebote überhaupt, sondern blos auf die Art und Weise der Ausübung eines jeden einzelnen Gebotes. So werde die Stelle im Sifre (Parasch. Ree) aufgefasst: „Woher wissen wir, dass zu den 4 Pflanzen des Feststrausses oder zu den 8 Schaufäden nichts hinzugefügt werden dürfe? Weil geschrieben steht: Du sollst nichts hinzuthun. Und woher, dass man nichts weniger nehmen dürfe? Weil geschrieben ist: Du sollst nichts daran mindern.“ So erkläre dies auch Raschi (Das.) und Ramban (5. B. Mos. 13, 1) [2]).

Ferner — sagt Albo — ist nach der Ansicht Maimuni's auffallend: wenn die heil. Schrift verboten haben sollte, die Zahl der Gebote zu vermehren oder zu vermindern, wie konnten die Rabbinen (Jebamoth 89) sagen, es stehe dem Gerichtshofe zu, die Vollziehung eines mosaischen Gebotes zu suspendiren, derselbe

[1]) Vergl. Maim. Hilchot Melachim 9, 14. — S. dagegen Ramban Thora Comment. Genes. 34. 13.

[2]) Zu merken jedoch ist, dass Ramban zu 5 M. 4, 2, nachdem er die Stelle aus dem Sifre angeführt, hinzufügt:
ולפי דעתי אפי' בדא לעשות מצוה בפני עצמה עובר בלאו,
was ganz mit Maim. übereinstimmt. Wir wollen hier auch anmerken, dass, wenn es Hilch. Mamrim, l. c., in der השגת הרא"בד heisst:
ולא תמצא אסור מוסיף אלא במצות עשה כגון לולב ותפילין וציצית,
so scheint es, dass diese Bemerkung auf eben der hier angeführten Stelle des Sifre beruhe, und es behebt sich somit die von Kesef Mischne dagegen erhobene Frage.

würde ja sodann dem „ihr sollt nichts mindern daran“ entgegenhandeln? Und ebenso hätte dann König Salomo, der, nach Talmud Sabbath 14 b und Erubin 21 b, neue religiöse Institutionen eingeführt, dem „ihr sollt nichts hinzufügen“ entgegen gehandelt.

Sehr befremden muss es indess, wie der gelehrte Albo es übersehen konnte, dass Maimuni selber (Hilchot Mamrim II, 9) schon diese Frage erhoben und auch ganz richtig beantwortet hatte. (S. Or Adonai ed. Wien, S. 78).

Doch Albo hatte noch andere Belege. Er zeigt nämlich, wie in den Zeiten Esra's zwei höchst wichtige Abrogationen früherer Gesetze vorgenommen wurden, und zwar:

Das erste Gebot, das Gott durch Mose den Israeliten ertheilte, betraf die Zählung der Monate [1]). Sie sollten nämlich bei allen Zeitrechnungen nach Monaten, diese von dem Monate des Auszugs aus Egypten zählen, obgleich wenn nach Jahren gezählt wird das Neujahr mit Tischri beginnt. Ueberhaupt haben die Monate nach Vorschrift der Lehre noch keine eigene Namen, sondern sie sollten blos der Zweite, Dritte, Vierte u. s. w. nach dem Monate des Auszuges genannt werden. Nach der Rückkehr aus dem babylonischen Exil jedoch wurden nicht mehr wie früher, zum Andenken an die Erlösung aus Egypten, die Monate nach dem Auszuge gezählt, sondern es begann nun eine neue Ordnung der Monatrechnung, wie die Rabbinen sagen: „Die Namen der Monate haben sie aus Assyrien mitgebracht“ [2]), d. h. die Monate wurden nun mit den Namen: Tischri, Marcheschwan, Kislew, und nicht mehr, wie früher, der 7, 8, 9, genannt. — Daraus werde nun ersichtlich, dass sie das Gebot, die Zählung der Monate mit Nissan zu beginnen, blos für ein temporäres hielten. Und nachdem sie die Erinnerung an die egyptische Befreiung nicht mehr von Bedeutung glaubten, zählten sie lieber von Tischri an und behielten die assyrischen Monatnamen bei, zur Erinnerung an die Befreiung aus Babylon.

[1]) Vergl. Nachmani zu 2 M. 12, 2. וז׳ מצוה ראשונה וכו׳. Wir bemerken jedoch, dass Maim. das Zählen der Monate von Nissan angefangen, keineswegs zu den 248 Geboten rechnet. Das 153. Gebot bei ihm besagt blos: לקדש חדשים ולחשב שנים וחדשים בב״ד בלבד שנ׳ החדש הזה לכם.

[2]) Talm. jerus. Rosch Haschanah. — Babylon wird hier immer mit Assyrien identificirt, weil das frühere grosse babylonische Reich später mit der Benennung אשור bezeichnet wurde. Vergl. Frankel Manatsschrift 1856, S. 450.

Dass Albo hier seinen Beleg auf einen bedeutenden Fehler basirt habe, dies fühlte Gedalja ben Salomo, in dem Kommentar שרשים III, cap. 16, heraus. Doch viel ausführlicher setzte dies bereits früher Ibn Chabib im En Jakob (a. a. O.) auseinander. Das Gebot, die Monate von Nissan an zu zählen, hatte auch nach dem babylonischen Exil seine Geltung fortbehalten, wie dies aus Esra cap. 1, 3; cap. 6, 19; cap. 7, 8; cap. 10, 9, 16 und 17 erwiesen ist. Die neue Einrichtung, die aber keineswegs gegen das biblische Gebot verstosse, bestand blos darin, dass zu den nach der alten Ordnung gezählten Monaten zugleich auch die assyrische Benennung hinzugefügt ward, wie dies im Buche Ester öfter geschieht. Z. B. cap. 2, 16: „Am 10. Monat, dies ist der Monat Tevet;" cap. 3, 7: „Am ersten Monat, dies ist der Monat Nissan." Ibn Esra's Bemerkung zur letzteren Stelle[1]) wird von Ibn Chabib in diesem Sinne auch trefflich erläutert. Wie wolle also Albo behaupten, dass das Gebot der Monatzählung in der nachbabylonischen Zeit alterirt worden wäre? — Doch Albo nennt uns noch eine

II. Gesetzesabrogation, die in Zeiten Esra's zur Geltung kam. Und dies betrifft, nebenbei gesagt, einen für die Alterthumsforschung höchst bedeutsamen Gegenstand, dem Forscher ersten Ranges, wie Asaria de Rossi, Mendelssohn, Luzatto, Frankel, Herzfeld, Jost, Hupfeld und A. ihr Nachdenken gewidmet, worüber jedoch bis jetzt die Acten noch immer nicht geschlossen sind, — nämlich die ursprüngliche Schriftform, in der der Dekalog und der Pentateuch geschrieben waren.

Nun bei Albo steht das Resultat fest, dass die aus dem babylonischen Exil rückkehrenden Israeliten die althebräischen (samaritan.) Charaktere, in denen ursprünglich der Pentateuch abgefasst war, in assyrische umgesetzt haben. Als Beleg gilt ihm Synhedrin 21. b. ff, wo die „Rabbinen" behaupten, die Schrift sei durch Esra geändert worden, und unsere gegenwärtige quadratische Schrift heisse darum die assyrische (כתב אשורי), weil sie aus Assyrien hervorgegangen. Wol werde diese Behauptung von Jehuda Hanasi bestritten, welcher angibt, unser gegenwärtiges quadratisches Alphabet sei das ursprünglich hebräische. Allein diese Meinung, als die Ansicht eines Einzelnen, könne der Behauptung der „Rabbinen" gegenüber keine Gültigkeit beanspru-

[1]) פור זאת המלה פרסית ופירושה גורל והנה זה הפך הוא חדש ניסן.

chen. Als Beweis dessen gelte, dass auch die nachmischnischen Lehrer, die Amoräer, behaupten, die ursprünglich hebr. Schrift sei zu den Samaritanern übergangen — eine Behauptung, die Nachmanides (Thora-Comment., Ende) durch die alte Münze die er in Acco gesehen, bestätigt gefunden.

So sehr hier auch Albo mit den Resultaten neuerer Forschungen übereinstimmt, so kann doch auch diese Beweisführung von einer Ungenauigkeit nicht frei gesprochen werden. Wir sehen ab von dem, was Jom-tob ben Abraham (הריט"בא) und Ibn Chabib behaupten wollen, dass die Meinungsverschiedenheit im Talmud nur die früher üblich gewesene Volksschrift betreffe — eine Ansicht, die keineswegs sich durchführen lässt, wie schon Mendelssohn nachweist. Aber jedenfalls ist es ungenau von Albo, dass er den Ausspruch Jehuda's vereinzelt nennt, während er die gegnerische Ansicht als Ausspruch der „Rabbinen" hinstellt, da gerade umgekehrt, letztere blos die Behauptung des R. Jose ist gegen welche auch R. Simon ben Elasar sich ausspricht. Es liesse sich also der Satz gerade umkehren: Die Worte R. Jose's haben gegenüber von den Lehrern Jehuda und Simon keine Gültigkeit. — Und in der That haben auch wirklich die Geonim Scherira und Hai an die letztere Ansicht sich gehalten [1]). Auch von Maimuni im Mischna-Commentar geschieht dasselbe (Jadaim IV, 5.).

Merkwürdiger Weise jedoch bricht Albo am Ende der langen Beweisführung dem Ganzen die Spitze ab. Es scheinen ihm die Consequenzen, die seine Beweisführung zur Folge haben könnte, bange gemacht zu haben. Obschon eine Aenderung des Gesetzes denkbar sei, so würde eine solche doch nur dann stattfinden können, wenn Gott selber auf die unzweideutigste Weise diese Abänderung uns verkünden würde. Dass jedoch Esra die Schrift geändert, habe vielleicht seinen Grund darin, dass er einen Bibelvers gefunden, der diese Aenderung gestattet (Synhed. a. a. O. [2]). Ebenso sei die Veränderung in der Monateordnung — von Tischri statt von Nissan an zu zählen — keine eigentliche Gesetztabrogation zu nennen, da auch nach pentateuchischem Gebote die Erlass- und Jubeljahre von Tischri an gezählt wurden (Rosch Haschana 8 b). — „Sonst aber stehe es keinen Menschen zu, von seinem durch fortlaufende Tradition ihm überkommenen Glauben abzuweichen, es müsste sich ihm denn ganz klar und deutlich herausstellen, dass Gott die Aussprüche jenes ersten Propheten, von dem die Tradition ausging, wieder umstossen wolle". — Es sind dies Worte, die unwillkührlich an die bekannten, oft zitirten Worte im „Jerusalem" erinnern (Mendelssohn's sämmtl. Werke, ed. Wien 1838, S. 237).

[1]) תשובות ר' משה אלשקר סי' ע"ד.

[2]) Jost (Gesch. d. Judenth. I, 52), im Namen des früh verstorbenen Filosseno Luzatto, findet die Veranlassung zu dieser Schriftänderung in der Entstellung der heiligen Bücher durch die Samaritaner, vor deren Einfluss man hiedurch die Thora schützen wollte.

Wir wollen hier noch schliesslich bemerken, dass auch Albo, ebenso wie wir dies bei Ibn Daud gesehen, es für Pflicht hält, die Identität der Thora zu beweisen, dass wir nämlich dieselbe noch unverfälscht so besitzen, wie sie Moses niedergeschrieben. Wir finden bei ihm hierüber ungefähr dieselben Belege, wie bei dem Verfasser der Schrift Emuna rama. Die Thora, der grösste Schatz der Juden, war zu allen Zeiten Gegenstand des eifrigsten Studiums und der sorgsamsten Ueberwachung, so dass sie sogar alle Buchstaben derselben gezählt, wie wäre da also eine Verfälschung derselben möglich gewesen? Auch würde sich der Pentateuchtext nicht so übereinstimmend, ohne die mindeste Abweichung, in den Händen aller über die ganze Erde zerstreuten Juden befinden, wenn je eine willkührliche Aenderung damit vorgenommen worden wäre. — Auch die folgende Ansicht Albo's ist nicht neu, da sie schon bei Josephus (Alterth. 10, 4. 2.) sich findet, doch führen wir dieselbe hier an, da sie jedenfalls eine geistvolle Conjectur ist.

Wenn wir 2. Kön. cap. 22 und 2. Chr. cap. 34 lesen, dass König Josia höchst freudig überrascht geworden, als der Priester Chilkia beim Ausbessern des Tempels eine Gesetzrolle fand — so könnten wir, der eben aufgestellten Behauptung entgegen, hieraus schliessen wollen, dass in jener Zeit die Thora allen Gliedern des Volkes abhanden gekommen sein müsste. Allein — dass alle Thoraexemplare in jener Zeit abhanden gekommen sein sollten, sei durchaus nicht denkbar. Hat doch Jeremias eben damals geblüht! Sondern jenes Factum sei in folgender Weise zu fassen. Nachdem Manasse und Amon in ihrem götzendienerischen Treiben so weit gegangen, in den Thorarollen die Gottesnamen auszulöschen und Götzennamen an deren Stelle zu setzen (vergl. Synhed. 103 b.), hatte einer der Priester das ursprüngliche, über Alles ehrwürdige, von Mosis eigenen Händen geschriebene Thoraexemplar — um es vor ähnlichen Entweihungen sicher zu stellen — ganz sorgfältig zwischen die Mauern des Tempelbaues verborgen. Als dann der fromme Josia den Thron seiner Väter bestieg, da suchte man den so sorgsam verborgenen köstlichen Schatz wieder ans Licht zu bringen, doch alles Suchen war vergebens, bis endlich bei der Reparatur des Hauses Chilkia ihn zwischen den Mauern fand, und dies war ihm mit Recht ein solch' unschätzbarer Fund, dass er sogleich zum König schickte mit der freudigen Meldung: „Die Rolle des Gesetzes habe ich gefunden!“ — Wohlweislich heisse es darum in dieser Meldung: ספר התורה מצאתי (mit dem bestimmten Artikel), d. h. die bewusste, von uns lange gesuchte, von Moses geschriebene Thorarolle habe ich endlich gefunden. Hätte er dagegen nur sagen wollen: eine Thorarolle habe ich gefunden, dann müsste es sprachrichtig heissen: ספר תורה מצאתי. — Vgl. Die Schrift Sepher Thorat ha-Nebiim, ed. Solkiew 1831, cap. 10—12., von dem Kritiker Hirsch Chajes, über die in diesem Abschnitte berührte Frage.

Die allegorische Schriftdeutung.

Die Allegorie [1]) kleidet bekanntlich den geistigen Gedanken in eine sinnliche Anschauung, verwandelt die Idee in ein Bild, um aus dem verkörperten Bilde die Offenbarung des Uebersinnlichen und Abstrakten hervorwachsen zu lassen. Es wäre wahrscheinlich ein vergeblicher Versuch, die Entstehungszeit der allegorischen Ausdrucksweise eruiren zu wollen, denn sie liegt ebenso wie die Poesie und die Beredtsamkeit, deren Bestandtheil sie eben ist, schon von Natur aus im menschlichen Gemüthe, aus welchem sie von freien Stücken hervorquillt, und hat daher nicht erst auf den Erfinder zu warten gebraucht. Die Allegorie kann blos eine poetische oder rhetorische Figur sein, kann aber auch eine höhere philosophische oder metaphysische Tendenz haben. Als erstere Art ist sie in der heiligen Schrift sehr reichlich vertreten. Hat jedoch die Bibel auch Allegorien der zweiten Art?

Die im 1. und 10. Capitel des Jecheskel enthaltene Beschreibung des göttlichen Thronwagens scheint schon in sehr alter Zeit als philosophische Allegorie aufgefasst worden zu sein [2]). Auch steht es über jeden Zweifel erhaben, dass die Bibel sehr häufig allegorische Reden anwendet, um das Unendliche und Unbegrenzte in Bildern darzustellen, so dass Derjenige, der solche Allegorien in ihrem Literalsinne auffassen wollte, das irrigste Schriftverständniss in sich aufnehmen müsste. Doch verfällt anderseits Derjenige, der auch da Allegorien finden will, wo eben

[1]) משל (arab. אלמתל), schon bei den Lehrern der Mischna die Bezeichnung für Allegorie. Vergl. z. B. Sifre zu 5 M., 22, 7:
ופרשו השמלה, הרי זה משל . . .

[2]) S. Mischna, Chagiga II, 1.

nur der buchstäbliche Wortsinn zu suchen ist, in irrige Bibelauffassung nicht minder bedeutender Art. Denn es werden dann nicht nur Erzählungen wirklicher Geschehnisse dem festen Boden der Wirklichkeit entrückt und in das luftige Gebiet der Allegorie und der Symbolik verpflanzt, sondern auch ausdrückliche Gesetze des Pentateuch's werden dann als blosse Metapher oder als Einkleidung philosophischer Ideen betrachtet. Die Ausschreitungen nach beiden Richtungen hin sind mithin gleich nachtheilvoll, und es weiss die Literatur des jüdischen Schriftthums von den beiderartigen Verirrungen genugsam zu erzählen.

Was nun die Hinneigung zur allegorischen Schriftausdeutung betrifft, so hat dieselbe immer da als herrschend sich gezeigt, wo, bei noch mangelndem oder mindestens getrübtem kritischen Blick, Forschungen über philosophische Materien an nichtjüdischen Quellen im Schwange waren. Da hatte in der Regel die Bibelexegese einen eigenen Charakter angenommen, indem sie die auf fremdem Boden gewonnenen Denkresultate in das Schriftwort hineinzutragen sich alle erdenkliche Mühe gab; während dagegen dort, wo die allgemeine Bildung minder ausgedehnt war, sich uns oft ein gesunderer exegetischer Sinn zeigt und somit ein richtigeres Verständniss des Schriftwortes, da man aus demselben nur schöpfen, nicht in dasselbe hineintragen wollte.

Wenn man mit der neuern Forschung annimmt, dass der Psalm 119 in der Hasmonäerzeit abgefasst worden sei, einer Zeit, in der nicht nur zwei Völker, sondern auch zwei mächtige Principien, Judenthum und Griechenthum, mit einander im Handgemenge waren, und wo griechische Bildung und griechische Philosopheme mit unwiderstehlicher Kraft in's Judenthum eindrangen [1]) — dann liesse sich auch in der That aus dem Verse 18: „Öffne meine Augen, dass ich Wunder schaue aus deiner Lehre“ schliessen, dass schon damals neben dem einfachen Literalsinne noch ein tieferer Schriftsinn vorausgesetzt und so der Versuch gemacht worden sei, jene theilweise bekämpften, theilweise aber auch bewunderten Philosopheme hellenischer Weisheit in dem tieferen Sinn des Bibelwortes zu entdecken [2]).

[1]) Hitzig gibt den Hasmonäer Jonathan als Verfasser des Psalmes an.

[2]) S. Salomo b. Aderet, Responsen Nr. 95. Vergl. auch Löw, Ben-Chananja, 1863, S. 789.

Was indess hier nur als blosse Vermuthung hingestellt werden kann, das zeigt sich uns ganz thatsächlich auf einem anderen Schauplatze, nämlich bei den jüdischen Alexandrinern. Als im Reiche der Ptolomäer die Sprache, die Bildung und die Philosophie Jafet's in den Zelten Sem's sich heimisch gemacht, und dadurch bei den jüdischen Denkern und Dichtern ein wahrer Wetteifer entstanden war, sich den von ihnen so sehr bewunderten griechischen Meistern in jeder Beziehung ebenbürtig zu zeigen, da suchte man nicht nur griechische Poesien nachzubilden und auf den Boden der Bibel hinüberzupflanzen — wie man z. B., die Iliade nachdichtend, Dina zu einer Helena, Sichem zu einem Troja und Juda zu einem Achill machte [1]) — sondern man bemühte sich auch, für die in den griechischen Philosophenschulen geschöpften Lehrmeinungen biblische Urquellen zu entdecken.

Selbst der hervorragendste jüdische Alexandriner, selbst Philo konnte sich über diese allegorisirende Manier nicht erheben. Auch er eignet einem philosophischen Gedanken erst dann Werth und Geltung zu, wenn es ihm zuerst gelungen, denselben aus irgend einem Schriftwort künstlich herauszudeuten, in welchem Falle er dann immer befriedigt ausruft: „Diese Idee gehört nicht mir, sondern sie gehört dem Moses! *Μωσέως ἐστί τόδε δόγμα τοῦτο, οὐκ ἐμόν.*“ Ja, alle Kenntnisse und Wissenschaften erscheinen ihm im Verhältniss zu der in der heil. Schrift verborgenen göttlichen Weisheit, wie die dienende Hagar gegenüber ihrer Herrin Sara (der wahren Fürstin). — Und wir bemerken hier gelegentlich, dass der philosophische Homiletiker Isak Arama (חזות קשה cap. 11) in der Erzählung von Sara und Hagar ganz dieselbe Allegorie finden will, und sie ebenso auf das Verhältniss der Philosophie zur Thora bezieht, ohne jedoch dabei Philo zu nennen. Die jüdischen Gelehrten des Mittelalters hatten eben von den philonischen Schriften keine Kenntniss. Erst dem Schöpfer

[1]) Vergl. Jellinek: „Ueber die Gesch. der alexandrinischen Juden“ (Ben Chananja 1861, S. 18). Ebenso ist es wohl alexandrinischen Einflüssen zuzuschreiben, wenn im Midrasch zuweilen biblischen Personen griechische Sentenzen in den Mund gelegt werden, wie z. B. Jalkut zu Jerem. (cap. 285) den Feldherrn Abner sagen lässt: „אי לולי היה לארץ מקום לאחוז בה הייתי מזעזעה“ was an den bekannten Spruch des Archimedes erinnert:

δὸς πῆ στῶ, καὶ τὴν γῆν κινήσω.

der jüdischen Kritik, dem kenntnissreichen und geistvollen Asaria dei Rossi, war es vorbehalten, seine Zeitgenossen bekannt zu machen mit dem geistig so hervorragenden Glaubensgenossen, von dem das Sprichwort aussage, „es sei ungewiss, ob Philo wie Plato, oder ob Plato wie Philo schreibe“ [1]).

Philo wollte bei seinen allegorischen Ausdeutungen den buchstäblichen Sinn zwar keineswegs ganz verwerfen, jedoch als den gemeinen einem höhern Schriftsinn unterordnen. In vielen Fällen dagegen wird die geschichtliche Auffassung ganz bei Seite gesetzt, um das Erzählte nur als bildliche Darstellung von Ideen zu fassen. Ueber die Erzählung z. B. von der Erschaffung des Weibes aus der Rippe des Mannes sagt er geradezu: *τὸ ῥητὸν ἐπὶ τοῦτον μυθῶδές ἐστι.* (Legis allegor I, 70.)

Die philonische Auslegungsweise fand auch bald christliche Nachtreter. Einer der bedeutendsten war ebenfalls ein Alexandriner — Origines, den man gewöhnlich für den ersten Begründer der sogenannten anagogischen Bibelerklärung annimmt. Auch ihm ist der biblische Wortsinn immer nur der Träger höherer Ideen und er verweist es strenge, die biblischen Erzählungen als blosse Mähren zu betrachten, sondern nur als Anweisung für die höhere Lebensordnung. Vergl. Homil. II in Exod. III: *„Nolite putare, ut saepe jam diximus, veterum vobis fabulas recitari, sed doceri vos per haec ut agnoscatis ordinem vitae.“* Oft würde, seiner Ansicht nach, die blos buchstäbliche Auffassung zum Ruin der Religion werden. S. a. a. O. V. in Levit. I.: *„Haec omnia, nisi alio sensu accipiamus quam literae textus ostendit, obstaculum magis et subversionem religionis quam hortationem aedificationemque praestabunt.* Origines glaubt, ebenso wie Philo, der Schrift einen dreifachen Sinn beilegen zu müssen. Wie der Mensch, sagt er, aus drei Theilen, aus Leib, Seele und Geist besteht, so hat auch die heil. Schrift einen dreifachen Sinn: einen buchstäblichen als den leiblichen, einen moralischen als den psychischen, und einen mystischen als den pneumatischen. (Homil. V. in Levit. V.) Wir werden einer ähnlichen Trichotomie später auch beim Sohar begegnen. Christliche Exegeten hatten übrigens in der allegorischen

[1]) S. Meor Enajim III, cap. 4:
הללוהו הסופרים לאמור שככה נדמה בהליכותיו לאפלטון, דלא מסיימי איזה משניהם אחז דרך רעהו.
Es ist dies das bekannte *ἢ Φίλων πλατωνίζει, ἢ Πλάτων φιλωνίζει.*

Auslegung auch Paulus zum Vorbilde, der, mit Hilfe dieser den Literalsinn der Schrift nach Belieben umdeutenden Weise, der jüdischen Lehre ganz entgegengesetzte Glaubensanschauungen dem Baume der Bibel aufpfropfen wollte.

Dass auch Flavius Josefus der allegorischen Schriftauslegung zugethan war, ergibt sich unter Anderem aus seiner Deutung der Stiftshütte. Von den drei Theilen der Stiftshütte, sagt er, stellen die zwei, die den Priestern eingeräumt waren, das Meer und das Land vor; der dritte Theil aber, der Gott allein vorbehalten war, stellt den Himmel vor, der den Menschen unzugänglich ist. Die zwölf Schaubrote bedeuten die zwölf Monate des Jahres. Der Leuchter, der aus siebzig Stücken besteht, bedeute die Zeichen, durch welche die Planeten gehen, sowie die sieben Lichter eben diese sieben Planeten bezeichnen. Die Teppiche, die aus vier verschiedenen Stoffen gewebt waren, deuten auf die vier Elemente hin: die Leinwand nämlich bedeute die Erde, darauf der Flachs wächst; der Purpur bedeute das Meer, welches mit dem Blute der Fische gefärbt ist; durch die Hyazinte soll die Luft vorgestellt werden; der Scharlach endlich bezeichne das Feuer. (Alterth. III. 7, 8).

Und wie sieht es mit der allegorischen Schriftauslegung im Talmud aus? Nun, man müsste sehr fremd und unbewandert in diesem grossen Gebiete sein, um es nicht zu wissen, welche Rolle die Allegorie bei den talmudischen Weisen spielte. Nur muss da scharf geschieden werden zwischen den zwei talmudischen Regionen Halacha und Hagada. Die erstere, welche sich die Durchforschung und Feststellung des Gesetzes zum Ziele steckte, schied die allegorische Schriftauslegung strenge aus. Hier gilt die Regel — die indess, wie eine jede solche auch ihre Ausnahmen hat — „kein Schriftvers dürfe seinem einfachen Wortsinn entrückt werden“ (אין מקרא יוצא מידי פשוטו — Sabb. 63, a. Jebam. 11, a. 24, a). Ganz anders dagegen gilt es in diesem Punkte im Gebiete der Hagada, die auf die Normirung des Gesetzes durchaus keinen Anspruch macht [1]). Die Hagada, die, schon der Etymologie nach, mit der Homilie ganz verwandt ist [2]), da sie Gedanken an Schriftstellen blos anlehnt, ja so oft Stellen aus dem Zusammen-

[1]) Vergl. Talmud jer. Horiot, Ende:
בעל הגדה אינו לא אוסר ולא מתיר לא מטמא ולא מטהר.

[2]) Da הִגֵּד identisch mit ὁμιλεῖν ist.

hange reisst, um sie zum Anlehnungspunkte von Betrachtungen zu machen, — die das Bibelwort dem Ambos vergleicht, aus dem der Hammer unzählige Funken hervorschlägt, — die es ausspricht, das Gotteswort könne auf 49 oder gar 70 verschiedene Weisen ausgelegt werden, — und welche in dem Psalmenvers: „Eines spricht Gott, ein Zwiefaches vernehmen wir" die Mehrsinnigkeit der Schrift angedeutet findet (Synh. 34, a. Midr. Koh. I, 1.), erkennt die allegorische Auslegung, aber eben nur zu homiletischen Zwecken, als vollberechtigt an.

Der oben angeführten halachischen Grundregel gegenüber, die zum Festhalten an den einfachen Schriftsinn auffordert, steht die hagadische (oder sagen wir gleich die homiletische) Grundregel: „Wende die Lehre um, und wende sie abermals um, denn du findest Alles in ihr" (Aboth 5, 25) — wo also neben dem einfachen, auch noch ein innerer Schriftsinn vorausgesetzt wird.

Das Hohelied wurde schon von den ältesten Mischnalehrern als allegorisches Zwiegespräch zwischen Gott und der Synagoge Israels aufgefasst (vrgl. Jadajim III, 5). Das 37. cap. im Propheten Jecheskel, welches von der Wiederbelebung der Todtenbeine handelt, wird ebenso als Allegorie betrachtet (Synh. 92, b). Selbst biblische Gesetze werden allegorisch ausgedeutet. Vrgl. z. B. die verschiedenen Auslegungen der vier Pflanzenarten (S. Wajikra r. cap. 30; vrgl. dazu More III, 43). Das Gesetz 5. M. 23, 14. wird mit Hilfe eines Wortspiels bildlich gedeutet (Berach. 25, a), ebenso wie das Verbot: „Du sollst dir keine Astarte pflanzen" bildlich auf die Anstellung unwürdiger Richter bezogen wird. Wenn dieselben durch Bestechung ihre Aemter erschleichen, gelte von ihnen das Verbot: „Silberne und goldene Götter sollt ihr euch nicht machen!" (Synh. 7, 6). Die blaue Schnur an den Schaufäden ward ebenfalls allegorisirt (Menach. 43, b). Bei dem Gebote: „Du sollst vor den Blinden keinen Anstoss legen" ging die bildliche Deutung, und gewiss mit Recht, sogar in die Halacha über (Nidda 57, a). Ebenso werden auch biblische Erzählungen allegorisch ausgelegt. Ein solcher Versuch wird gleich mit den Anfangsversen des Pentateuchs gemacht. „Die Erde war wirr", durch die Herrschaft der Chaldäer; „sie war wüste", durch die Herrschaft der Meder; „und es ward Finsterniss", durch die Uebermacht der Griechen, „auf dem Abgrunde", das seien die Römer; „und der Geist Gottes schwebte auf den Wässern" dies sei der Messias

(Beresch. r, cap. 1.). Die zwei Armbänder im Gewichte von zehn Goldstücken, welche Elieser der Ribka gibt, werden als Symbol der zwei Gesetztafeln mit den zehn Geboten angesehen. Der brennende Dornbusch wird als Sinnbild für das Geschick Israels erklärt. „Wenn Moses die Hände in die Höhe hob, siegte Israel" zeige allegorisch an, dass der Glaube stark macht u. m. dgl. Wahrhaft philonisch sind die allegorischen Ausdeutungen biblischer Eigennamen (Gitt. 7, a. B. bathra 78, b. Beresch. r. 16) — ein beliebtes Spiel, darin auch das Mittelalter sich gerne versuchte [1]).

Nach Dukes [2]) sind die „Forscher der Andeutungen" (דורשי רשומות), von denen in midraschischen Schriften zuweilen die Rede ist, zumeist Allegoristen. So z. B. lesen wir (Mechiltha zu Beschallach und Baba k. pag. 82, a.): „Sie gingen drei Tage in der Wüste und fanden kein Wasser — die Forscher der Andeutungen sagten, Wasser bedeute die Thora". „Gott zeigte ihm ein Holz, das die Wasser versüsste — die Forscher der Andeutungen sagten, er theilte ihm die Lehre mit." „Die Forscher der Andeutungen sagten: Wollt ihr den Schöpfer der Welt erkennen, so gehet zur Hagada! (Sifre zu Parasch. Ekeb).

Auch der damit abwechselnde Ausdruck דורשי חמורות (vrgl. Raschi Berach p, 24. a.) würde nach Dukes auf die allegorischen Ausleger zu beziehen sein [3]). Ebenso wird man finden, dass diejenigen Schriftdeutungen im Talmud, welche mit כמין חומר bezeichnet werden, sinnreiche Allegorien enthalten (S. Kiduschin 22, b; Sota 15, a.).

Den Hagadisten war es bei ihrer allegorischen Hermeneutik gewiss nicht in den Sinn gekommen, den eigentlichen Literalsinn ganz beseitigen zu wollen, ebensowenig wie dies bei dem gegenwärtigen Homiletiker der Fall ist, wenn er in der Volksrede das Schriftwort allegorisch auslegt. Indess scheinen die Rabbinen doch besorgt zu haben, dass die allegorischen Auslegungen, na-

[1]) Wir erinnern z. B. an die Anwendung der Namen: ומשמע ודומה ומשא in Maimuni's Igg. Teman, ferner an das Wortspiel מישאל ואלצפן וסתרי, S. Asulai, Schem ha-Gedolim s. v. אברהם, Nro. 47 und m. dgl.

[2]) und [3]) In der Zeitschrift B. Chananja 1861, S. 203. — Nach der Lesart des Aruch: דורשי המורות (mit ה statt ח) würde dasselbe zu übersetzen sein: „Die Forscher der Vertauschungen", welches dann dem Ausdrucke „Allegoristen" ganz entsprechend wäre. Ἀλληγορέω = aliud verbis, aliud sensu ostendo.

mentlich von Gesetzen, wenn auch nur zu homiletischen Zwecken, endlich zu einer irrigen Gesetzauffassung führen könnten. Daher das Verbot, an dem Abschnitte, der über Verwandtschaftsvermischung handelt, allegorische Auslegungen zu versuchen [1]) — welches Verbot, namentlich die Art, in der es ausgesprochen ist, zugleich den Beweis dafür ablegt, dass derartige Auslegungen zu jener Zeit üblich gewesen sein müssen.

Doch gehen wir zur nachtalmudischen Periode und zu der Zeit über, wo innerhalb des Judenthums eine förmliche Religionsphilosophie sich gestaltete, diese jedoch von nichtjüdischen Schulen zu entlehnen anfing. Die geistige Blüthezeit, die mit der Thronbesteigung des wissenschaftliebenden Chalifen Almamun (in der ersten Hälfte des 9. Jahrh.) angebrochen, war auch den Juden in vorzüglichem Grade zu Gute gekommen. Der rührige jüdische Geist war bald mitten in die volle wissenschaftliche Strömung hineingerathen und betheiligte sich, freudigen Wetteifers voll, an sämmtlichen geistigen Bestrebungen seiner islamitischen Zeitgenossen. Den Mittelpunkt dieser geistigen Arbeiten und Strebungen bei den Letzteren bildete die Religionsphilosophie (Kalâm). Es galt da nämlich, eine Aussöhnung zu Stande zu bringen zwischen positivem Glauben und Wissen, zwischen Religion und Philosophie. Um jedoch eine solche Aussöhnung möglich zu machen, ward vor Allem eine allegorische Auslegung (Tawil) der von den gröbsten Anthropomorphismen strotzenden Glaubensschriften für nöthig erkannt. Wie konnten philosophisch gebildete Araber Ueberlieferungen wie z. B. die folgenden lesen: „Das Herz des Gläubigen ist zwischen zwei Fingern von den Fingern des Allbarmherzigen“, oder: „Mein Herr (Gott) kam mir entgegen, reichte mir die Hand zum Grusse, sah mir ins Gesicht, legte seine Hand zwischen meine Schultern, so dass ich die Kälte seiner Fingerspitzen empfand“ (S. Scharast. a. a. O. I S. 115), ohne zur allegorischen Umdeutung die Zuflucht zu nehmen? Die denkgläubige Schule der Mutazila zeichnete sich hierin besonders aus. Eine von den mutazilitischen

[1]) S. Mischna Megilla III, 9: המכנה בעריות משתקין אותו. Nach der Erklärung Raschi's, ebenso des Nissim Gerundi (Ran) und Obadia Bart., ist dies eine Warnung gegen die biblische Auslegung, wie dies auch die Gemara zur Stelle bemerkt: קלון אביו וקלון אמו. Auffallend erscheint es uns daher, warum Maim. im Mischna-Komment. von dieser Erklärung abweicht.

Sekten führte den Namen Batinije[1]) (d. h. „Innerer"), weil sie, wie Scharastani (S. 221) berichtet, annahm, „dass jedes Aeussere ein Inneres und jede Koranstelle einen inneren allegorischen Sinn habe".

Die Ersten, von denen es bekannt ist, dass sie, sowie die mutazalitische Richtung überhaupt, so auch insbesondere die allegorische Auslegungsweise auf das Judenthum übertrugen, sind Binjamin Nahawendi (um 800) und sein Zeitgenosse Jehuda oder Judghan aus Hamadan. Binjamin will jedoch die allegorische Deutung nur bei den anthropomorphistischen Ausdrücken in der Schrift anwenden, nicht aber bei den darin enthaltenen gesetzlichen Vorschriften. Das Hohelied und das Buch Kohelet hatte er allegorisch erklärt, und der karäische Polemiker Salmon b. Jerucham[2]) bemerkt tadelnd hierüber, dass Nahawendi der Erste sei, der die allegorische Auslegungsweise eingeführt.

Von Judghan berichtet Scharastani (a. a. O. 256): „Er glaubte, dass die Thora einen äussern und einen innern Sinn, eine buchstäbliche und eine allegorische Erklärung habe, verschieden von den Auslegungen, welche die Juden im Allgemeinen annahmen."

Doch eine eigentliche jüdische Religionsphilosophie begann erst mit Saadia, und bei diesem begegnen wir bereits einer ausführlichen Auseinandersetzung über die allegorische Hermeneutik. In seiner Abhandlung über die Auferstehung (Emunot VII, 1) wirft er nämlich die Frage auf, ob jene Schriftstellen, die von der Wiederbelebung der Todten sprechen, nicht etwa im allegorischen Sinne auf die politische Wiedergeburt Israels zu beziehen sein dürften, und findet dadurch Veranlassung über die allegorische Auslegungsweise überhaupt zu sprechen.

Wenn man, sagt Saadia, Schriftstellen ohne innere Nöthigung ihres einfachen Sinnes entkleiden und allegorisch umdeuten dürfte,

[1]) Maim. erwähnt diese Sekte (אלבאטן מן אלאסלאם) im More II, 25.

[2]) Einl. zu Kohelet, bei Pinsker, Likute Kadm. Anhang, S. 109:
מהראוי הוא לחכמינו שידעו שעניני קהלת עה"ש הם כפשוטם ואינם משלים ואמנם קדמתיו כאן לפי שראיתי אנשים פתרו הספר בזולת הראוי, ואמרו וזרח השמש ובא השמש ירצה התגלות הממשלה והסתרה, ופתר ביום שיזועו וגו' על בית המקדש ושהשומרים הם הכהנים והלוים, ופירש הספר כולו ע"ז האופן. וראשון מי שהחל אלה העניינים בנימין אלנהואנדי.

so würde man bald dahin gelangen, alle biblischen Gesetze (מצות השמעיות), Erzählungen (הגדות הקדמוניות) und Wunder (האותות הנזכרות) als blosse Symbole aufzufassen, so dass nichts bei seinem eigentlichen Sinne bliebe, sondern zum Spiel der ungebundensten hermeneutischen Willkür würde. So könnte z. B. das Verbot des Sauerteigs am Pessach als Verbannung der Unsittlichkeit gedeutet werden, welch' letztere in einer prophetischen Rede (Hosea 7, 4) mit dem Sauerteige verglichen wird. „Ihr sollt kein Feuer anzünden am Sabbath" könnte erklärt werden, an diesem Tage in keinen Krieg zu ziehen. „Du sollst nicht nehmen die Mutter sammt den Jungen", könnte man bildlich dahin deuten, im Kriege der betagten Leute zu schonen (mit Bezug auf Hosea 10, 14). Gleich die ersten Schriftverse: „Am Anfange schuf Gott Himmel und Erde u. s. w." könnten allegorisch auf die Feststellung staatlicher Ordnung bezogen werden, da Jeremias (4, 23) die Anarchie im Staate mit dem chaotischen Zustande von Himmel und Erde vergleicht [1]) und ebenso bei Jesaias (65, 17) die Wiederherstellung der staatlichen Ruhe und Ordnung die „Erschaffung eines neuen Himmels und einer neuen Erde" genannt wird [2]). — Der Vers, „es treibe die Erde Gräser und Kräuter hervor", liesse sich auf das materielle Erblühen des Staates, ebenso wie der Vers „Es werden Lichter an der Ausdehnung des Himmels" auf das intellectuelle Wachsen und Gedeihen desselben bildlich sich hindeuten liesse — derart, dass die ganze Schöpfungsgeschichte, ihrem buchstäblichen Sinne entrückt, aufhören würde, eine wirklich geschehene Schöpfung uns zu erzählen [3]). — Dasselbe Spiel der Willkür würde auch mit den biblischen Wundern getrieben werden. Die Stelle z. B. „Die Kinder Israels gingen mitten im Meere im Trockenen und das Wasser ward ihnen zur Mauer rechts und links"

[1]) Maimuni (More II, 29) bemerkt, dass eine arabische Redensart von Demjenigen, den schwere Schicksalsschläge betroffen, sagt:

אקתלבת סמאוה עלי ארצה.

[2]) Es ist bemerkenswerth, dass Maimuni, a. a. O., diese jesaianische Stelle ganz in demselben Geiste auffasst, ohne dabei des Saadia mit einem Worte zu gedenken.

[3]) עד שלא תשאר בריאה ממעשה בראשית שלא תצא מפשוטו
של ענין אשר הוא הבריאה והיצירה.

Es ist sehr wichtig hiermit More III, 25 zu vergleichen.

könnte allegorisch erklärt werden, sie befanden sich inmitten des feindlichen Heeres, welches in der prophetischen Rede (Jesaias 8, 7; Jerem. 47, 2) zu den heranbrausenden Wassern verglichen wird.

Da indess viele Stellen der Schrift unmöglich in ihrem vollen Literalsinn aufgefasst werden dürften, namentlich Anthropomorphismen, die sonst zu den gröbsten Missverständnissen verleiten würden, so stellt Saadia einen Kanon auf, um die Fälle zu bestimmen, wo von dem einfachen Sinne der Schrift abgegangen werden dürfe und solle. Er gibt vier solche Fälle an. 1. Wenn der Literalsinn im Widerspruche zu den Sinneswahrnehmungen steht; oder 2. im Widerspruche gegen die Vernunft, wie z. B. die Stelle: „Gott ist ein zehrend Feuer"; 3. wenn durch den buchstäblichen Schriftsinn ein Widerspruch gegen eine andere Schriftstelle entstünde; oder endlich 4. ein Widerspruch gegen die traditionelle Erklärung.

In ähnlichem Sinne wie hier Saadia spricht sich auch Ibn Esra wiederholentlich aus. Im Commentar zu Exod. 13, 11: „Es sei ein Zeichen an deiner Hand und zum Andenken zwischen deinen Augen", welche Stelle von Samuel ben Meir — dem Manne, der sonst vorzüglich dem möglichst einfachen Schriftsinn huldigt — bildlich aufgefasst wird [1]), bemerkt Ibn Esra: „Manche streiten gegen die Auslegung der Rabbinen und wollen diese Stelle symbolisch auffassen, ähnlich dem Spruche Salomo's „„ein liebliches Angebinde seien sie deinem Kopfe."" Ebenso wollten sie das biblische Gebot „„schreibe sie an die Pfosten deines Hauses"", ganz so wie den salamonischen Sittenspruch „schreibe sie auf die Tafel deines Herzens", als blosse Allegorie betrachten. Allein derartige allegorische Auslegungen sind beim Pentateuch am ganz unrechten Platze. Ein Anderes ist es freilich bei den Sprüchen Salomo's, denn diese sind, wie schon der Name „Sprüche" zeigt, eben nur eine Sammlung von Gleichnissen und Allegorien. Der Pentateuch dagegen ist niemals in bildlichem, sondern immer nur seinem einfachen Sinne nach zu fassen; es wäre denn, dass die buchstäbliche Auffassung dem natürlichen Verstande durchaus widerspräche, wie

[1]) Zu bemerken ist, dass Raschbam diese bildliche Auffassung gerade als die ganz einfache Erklärung betrachtet, denn er sagt:
לאות על ידך, לפי עומק פשוטו, יהיה לך לזכרון תמיד כאלו כתוב על ידך.

z. B. bei der Stelle: „Ihr sollt die Vorhaut eures Herzens beschneiden“. — Im Comment. zu Exod. 16, 28 modifizirt jedoch Ibn-Esra diese Ansicht dahin, dass wol jedenfalls eine jede Schriftstelle einen innern, esoterischen Sinn habe, nur müsse dabei zugleich auch der natürliche und einfache Wortsinn beibehalten werden [1]).

In der epigrammatischen, von Voisin [2]) und Johann Galle [3]) ins Lateinische übersetzten und von Richard Simon [4]) commentirten Vorrede zum Pentateuch-Commentar spricht Ibn-Esra von fünf verschiedenen Arten der Bibelhermeneutik. Ueber die dritte Art äussert er sich, in der dort gereimten Prosa, in folgender Weise.

„Der dritte Weg ist mit tiefer Dunkelheit umgeben — die ihn wandeln, gehen ausserhalb der Kreislinie eben. — Sie wollen in jedem Bibelwort Geheimnisse ergründen — aus jedem Verse Räthsel heraus verkünden. — Ich mag nicht lange mit Widerlegungen bei ihnen verweilen — gelingt's doch nicht, sie von ihrer Thorheit zu heilen. — Nur in dem Einen stimm' ich mit ihnen überein, — dass jedes Bibelgesetz, gross oder klein, — auf der Wage der Vernunft gewogen will sein. — Denn wo der einfache Sinn der Vernunft widerspricht — oder mit den Wahrnehmungen der Sinne harmoniret nicht — da trachte man tief innen — einen Geheimsinn zu gewinnen. — Wie z. B. „„ihr sollt die Vorhaut euers Herzens beschneiden““ — hier muss man den einfachen Wortsinn vermeiden. — Indess gibt's auch Stellen, wo Beides ist verbunden, — wo ein äusserer und ein innerer Sinn wird gefunden. — So wohnet der Geschichte vom Erkenntnissbaume ein Geheimniss inne — und ist zugleich auch wahr im exoterischen Sinne. — Wem dies nicht will einleuchten, dem sage nur: — Die Schrift gleicht der Natur. — Denn auch vielen Dingen der Natur, wie Nase, Zung' und Füssen, — ist eine Doppelbestimmung zugewiesen“.

Ohne den Namen Ibn-Esra's zu nennen, reproducirt Josef Albo [5]) ganz dessen Ansicht. Die heil. Schrift werde eben darum

[1]) וטעם ותורותי ומצותי לשון רבים, כי כל המצות והתורות הם אמת בלי ספק כמשמעם, ויש להם סודות בדברי הנשמה ולא יבינום רק המשכילים, ועל כן כל המצוה היא שתים.

[2]) Paris 1635.

[3]) Upsala 1711.

[4]) Histor. cr. du V. T. p. 373.

[5]) Ikkar. III, 21.

ein „Zeugniss“ (עדות) genannt (2. Mos. 25, 21; Ps. 19, 8), weil sie, wie eine Zeugenaussage, ihrem einfachen Sinne nach verstanden werden müsse. So wenig als z. B. die gerichtliche Aussage eines Zeugen: A. habe den B. um's Leben gebracht, figürlich dahin gedeutet werden dürfe, A. habe dem B. jede materielle Unterstützung verweigert, um dadurch dessen Leben zu fristen, oder er habe ihm alle religiöse Unterweisung entzogen, wodurch er des ewigen Lebens hätte theilhaft werden können — ebensowenig dürfen Gesetzesaussprüche der Schrift ihrem einfachen Wortsinn entrückt werden, um sie auf den Boden blosser Symbolik hinüber zu pflanzen — wie wenn man z. B. das biblische Verbot des Schweines allegorisch auf die Hingebung an thierische Begierden deuten wollte. Allein neben dem einfachen Wortsinne dürfe jedenfalls auch die allegorische Auslegung ihr Recht beanspruchen, da das Bibelwort eben eine niedere und eine höhere Auffassung gestatte. Eine Analogie hierfür biete der menschliche Organismus. So seien der Mund, die Zunge und die Zähne zur niederen Verrichtung des Essens bestimmt, haben aber zugleich die viel edlere Bestimmung, Organe der Sprache zu sein [1]). Wenn daher dem Paradiese mit seinen vier Strömen eine höhere Anspielung unterlegt wird, so werde hierdurch dessen wirkliches Vorhandensein noch keineswegs in Abrede gestellt. Haben doch auch ähnlicher Weise die älteren Rabbinen gesagt: „Die Stadt Jerusalem sei eine Anspielung auf das himmlische Jerusalem.“

Es ist dies übrigens ein Gedanke, der das ganze Mittelalter durchzieht. Der so sehr rationelle Levi ben Gerson z. B. erklärt sich ganz entschieden gegen die willkürlichen Allegorisirungen [2]) und dennoch huldigt er stellenweise der weitgehendsten und in's grösste Detaille geführten Symbolisirungsmethode. So wird, um hier ein Beispiel anzuführen, der Gan Eden mit seinen zwei Bäumen, so wie die Schlange, die Eva zur Sünde verleitet, wol

[1]) Diese Analogie von den menschlichen Organen zur Vieldeutigkeit der Bibel wird noch von Mendelssohn benützt. In der Einl. zu Koheleth spricht er über die von den Späteren angenommene vierfache Auslegungsweise der Schrift und rechtfertigt dieselbe durch jene Analogie.

[2]) S. Comment. zu Genes., S. 166:
וראוי שתדע שאין ראוי שיעשה ציור בדברי תורה אם לא במקומות
אשר יחוייב שיהיו משל, שאם היה זה השיעור מסור ביד אנשים הנה
תפול התורה בכללה.

von Vielen allegorisch gedeutet, doch fast Niemand specialisirt dies Alles so sehr als eben Levi ben Gerson. Der Garten Eden ist ihm die Vereinigung mit dem „thätigen Verstand“ (השכל הפועל) — eine Vereinigung, die dem Menschen die höchste Seligkeit zu bereiten bestimmt ist. Was jedoch diese Vereinigung stört, ist — die Schlange, das Bild der Einbildungskraft (הכח הדמיוני), die ewig die denkende Vernunft von dem Höhern ablenkt. Zur Strafe dafür kann sie (die Einbildungskraft) sich nicht auf eigenen Füssen bewegen (על גחנך תלך), da sie alle Eindrücke nur durch das Medium der Sinne in sich aufnehmen muss. Und „Staub“ ist ihre Nahrung, da die Einbildungskraft immer nur das Irdische umfasst, mit ihrer Thätigkeit nie zu dem Abstracten und Allgemeinen sich erheben kann. Dabei besteht „Feindschaft“ zwischen ihr und dem Menschen, da die Einbildungskraft nur dann ihre Thätigkeit zu entfalten im Stande ist, wenn die Sinne des Menschen (z. B. durch den Schlaf) gebunden sind u. s. f.

In der angeblich von Nachmanides herrührenden Abhandlung „זכות אדם הראשון[1]“ kommen sieben Theorien über die Schriftauslegung vor, davon die sechste eben die allegorische Auslegungsweise umfasst. Dieselbe sei bei dem gesetzlichen Theile des Pentateuchs durchaus nicht am rechten Orte, da die 613 Gesetze allesammt nur buchstäblich zu nehmen sind. Bei dem geschichtlichen Theile jedoch sei zu unterscheiden, ob die Erzählung dem gesunden Menschenverstande (סברא האנושית הישרה) conform sei oder nicht, in welch letzterem Falle die bildliche Auslegung unvermeidlich ist, da die Schrift uns gewiss nicht Widersinniges oder gar Lächerliches aufnöthigen wolle. Die Erzählungen der Schrift seien von vierfachem Gesichtspunkte zu betrachten. Manche nämlich wollen nur eben erzählen und nichts nebenbei andeuten; manche dagegen wollen blos andeuten und nichts erzählen; andere dagegen wollen beides vereint: erzählen und andeuten; endlich noch andere wollen in einem Theile blos erzählen und im andern Theile neben der Erzählung zugleich eine allegorische Andeutung bringen. Als Beispiel für die zweite Art gelte die Erzählung von der Leiter im Traume Jakob's, wo das Ganze eben nur Allegorie sei; als Beispiel für die dritte Art sei die Erzählung von den drei

[1]) **Ueber cap. 2 der Genesis, als Anhang III. abgedruckt in der von Jellinek ed. Derascha des Nachmanides (Leipzig 1853).**

Brunnen (1. B. M. 26, 18 ff. Vgl. hierzu Ramban im Pentat. Comment.) zu betrachten.

Es hat dies etwas Verwandtes mit den von christlichen Theologen angenommenen vier Auslegungsweisen, die man die *historische*, *historisirende*, *allegorische* und *mythische* Erklärungsart nennt. Die ebenso von christlichen Theologen angenommenen vier Auslegungsarten, nämlich: *mystische*, *anagogische*, *moralische* (oder tropologische) und *typische* — sind die in kabbalistischen Schulen unter dem Notarikon פרדס bekannten vier Auslegungsweisen: פשוט, רמז, דרוש, סוד[1]. Dieselben wurdem von einem berühmten christlichen Theologen, Nikolaus de Lyra (st. 1340), zum Gegenstande der folgenden lateinischen Hexameter gemacht:

Littera gesta docet, quid credas *allegoria*,
Moralis quid agas, quo tendas *anagogia*.

Wir müssen hier noch den Standpunkt *Maimuni's* in dem von uns hier behandelten Gegenstande beleuchten, und wir wollen dies in möglicher Kürze versuchen.

Eines der grössten Ziele, das sich der unsterbliche jüdische Weltweise aus Kordova vorgesteckt, war die Freimachung aller geistigen Begriffe von den sie versinnlichenden Vorstellungen bei seinen jüdischen Zeitgenossen. Hierzu jedoch fand er nicht nur die Verbreitung geläuterter Ansichten über Gott, Engel, Jenseits und dgl. nöthig, sondern ebenso auch die Verallgemeinung einer richtigen Auffassung des heil. Schriftwortes, das zu dem menschlichen Gemüthe so oft in menschlicher Ausdrucksweise redet, erkannte er dazu als unerlässlich. Zu einer solchen richtigen Auffassung thue aber ein Zweifaches noth: erstens das Verständniss der in der Schrift so häufig vorkommenden vielsinnigen Ausdrücke (Homonymen) und zweitens das Verständniss der *Allegorien*.

Meine zweite Absicht bei Abfassung dieses Werkes, sagt er in der Einleitung zum More, war die Erklärung der sehr dunkeln bildlichen Reden, denen man in den prophetischen Büchern be-

[1]) **Ausführlich handelt hierüber Mendelssohn a. a. O. Nur wäre zu wünschen gewesen, dass derselbe auch eruirt hätte, wer eigentlich der erste Begründer dieser vierfachen Auslegungsweise war.**

gegnet und durch welche der Gebildete in die grösste Verwirrung geräth (in den Zwiespalt zwischen Philosophie und Schrift). Erklären wir ihm jedoch die Allegorie, oder machen wir ihn auch nur aufmerksam darauf, dass es eben blos eine bildliche Rede sei, die er vor sich hat, dann befreien wir ihn aus seiner Verwirrung. Ich habe aus dem Grunde mein Werk den „Führer der Verirrten" genannt.

Er theilte die Allegorien der Schrift in zwei Klassen. Bei der erstern habe jedes einzelne Wort seine besondere Bedeutung; es bilde einen integrirenden Bestandtheil in der Ausmalung des Gedankens, den die Allegorie zum Ausdruck zu bringen sucht. So sei in dem allegorischen Traume von der Jakobsleiter jedes daselbst vorkommende Wort zur vollständigen Darstellung der Idee, die dem Ganzen zu Grunde liegt, von unerlässlicher Wichtigkeit. Bei der zweiten Klasse jedoch dürfe nicht in jedem einzelnen Worte eine besondere Bedeutung gesucht werden, weil da die vielen Einzelheiten blosse Ausschmückungen seien an dem äussern Mauerwerke der Allegorie, ohne mit den inneren Gedankengängen derselben im Zusammenhange zu stehen. Maim. legt grosses Gewicht auf diese Unterscheidung, weil ohne dieselbe kein Verständniss der biblischen Allegorien möglich sei. (Einl. zum More).

Maimuni geht von der Ansicht aus, dass die Bibel nicht nur die sittliche Praxis des Menschen regeln, sondern ihm auch höhere Wahrheiten zu offenbaren den Zweck habe (More II, 36). Die Mittheilung von transcendenten Ideen könne jedoch zumeist nur im Gewande der Allegorie geschehen. Wer es versucht, sie ohne diese allegorische Hülle darzustellen, sei meist noch dunkler als wer in Bildern und Gleichnissen redet. So wie die Schöpfungsgeschichte die ganze Physik in sich begreife, so sei in der von Jecheskel gemachten Schilderung des göttlichen Thronwagens die ganze Metaphysik enthalten. Um jedoch solche Gedankenschätze zu heben, genüge es freilich nicht, bei dem Literalsinn stehen zu bleiben, und wie die **geistig armen Schrifterklärer** die ganze Weisheit in die biblische Worterklärung zu setzen —[1])

[1]) More II, 29: המפרשים העניים אשר יחשבו כי ידיעת פי' המלות היא החכמה. Hier hat sich in die meisten Ausgaben ein Druckfehler eingeschlichen: המפרשים העניין. Ebenso auch More, I, 1: כמו שיחשבו העניין statt העניים.

eine Stelle, die es vielleicht auf die nordfranzösische Exegetenschule absieht, deren Leistungen indessen von der neuern Wissenschaft viel gerechter beurtheilt und gewürdigt werden [1]).

Nachdem im III. Th. des „More“ die ersten sieben Abschnitte sich mit der allegorischen Auslegung des jecheskel'schen Thronwagens beschäftigten, stellt sich der darauf folgende 8. Abschnitt auf einen wahrhaft philonischen Standpunkt. Sprüche cap. 7 und 31, wo in dem ersteren eine Schilderung des verbrecherischen Weibes, im letztern das Ideal einer Biederfrau dargestellt ist, und deren Sinn ganz klar auf der Hand liegt, sollen zwei philosophische Allegorien sein, beide von einem Vordersatze Plato's ausgehend, welcher die Materie in ihrem Verhältnisse zum Geist unter dem Bilde des Weibes dem Manne gegenüber darstellte [2]).

Die Behauptung Maimuni's, dass sein Glaube an die Schöpfung aus Nichts sich nur auf philosophische Argumente stützte, nicht aber auf die biblische Erzählung von der Weltschöpfung, indem diese Erzählung allegorisch ausgedeutet werden könnte (More II, 25) — eine Behauptung, die, wie bereits oben S. 122 gezeigt worden, Maimuni herben Tadel zugezogen, dürfte sich im Grunde nur auf die von uns oben von Saadia angeführte Stelle, in welcher ebenfalls von einer allegorischen Deutung der Schöpfungsgeschichte die Rede ist, beziehen.

Bemerkenswerth ist es, dass Maim., der aus philosophischer Voreingenommenheit ganz einfache Schriftstellen zuweilen als Allegorien auffasst, aus derselben Voreingenommenheit wiederum den bildlichen Sinn da verwirft, wo der einfachste Verstand schon darauf führt. So will er das Psalmwort: „Die Himmel erzählen die Ehre Gottes“ — welche Stelle Saadia schon als metaphorische Rede (Emunot II, 8.) erkannt hatte — durchaus im einfachen Sinn erkannt wissen, und dies der aristotelischen Lehre zu Liebe,

1) Vergl. Geiger, „Parschandatha“, deutsche Abth., S. 8 ff., über den Unterschied zwischen der nordfranzösischen und der spanischen Exegetenschule.

2) Vergl. auch Ibn Rosch, welcher sagt:

מתאל דלך קול אפלאטון פי אלמאדה̈ אנהא אלאנתי ופי אלצורה̈ אנהא אלדכר.

Im Timäus nämlich wird von Plato die Materie als die Mutter, die Form dagegen als der Vater des Universums dargestellt. Von daher datirt wahrscheinlich auch die kabbalistische Faselei von סוד אבא ואמא.

nach welcher die Himmelskörper lebende und mit Inlelligenz begabte Wesen sind [1]).

Nach Maimuni's Tode hatten zwei diametral auseinander gehende Richtungen sich herausgebildet. Während nämlich die Einen jeden Ausspruch der Bibel und selbst der Agada in vollster Buchstäblichkeit fassten und dadurch in den krassesten Anthropomorphismus versanken, gab es auf der andern Seite jüdische Denker, die, wie vormals die alexandrinischen Allegoristen, die Bibel in lauter philosophische Gemeinplätze umdeuteten. Abraham und Sara sollten die Begriffe von Stoff und Form aller Dinge bezeichnen, die vier Könige in Kampfe gegen die fünf die vier Elemente und die fünf Sinne, die 12 Söhne Jakob's den Thierkreis mit den 12 Sternbildern versinnlichen; ebenso sollte Egypten das Herz, Pharao das böse Gelüste, Moses den Geist und die Urim und Tumim, die man um die Zukunft befragte, sollten das Astrolab bezeichnen. Wohl warnten besonnenere Denker, wie z. B. der sehr bedeutende Don Vidal Meïri, obschon selber der allegorischen Auslegung nicht ganz abgeneigt, vor solch' masslosen Ausschreitungen (Comment. zu Abot. III, 11); wohl hatten auch anderseits Allegoristen ersten Ranges, wie z. B. der berühmte Günstling Kaiser Friedrich des Zweiten, Jakob Anatoli [2]), oder Lewi aus Villefranche (sämmtlich im 13. Jahrh.), sich strenge dagegen verwahrt, den einfachen Sinn der bibl. Erzählungen und Gesetze aufheben zu wollen: dennoch sprechen es andere offen aus, dass sie von der Buchstäblichkeit durchaus nichts halten. Nicht nur sei der erzählende Theil der Schrift blosse Allegorie (מבראשית עד מתן תורה הכל משל), sondern selbst die gesetzlichen Vorschriften seien keineswegs buchstäblich zu nehmen. So predigte Einer derselben öffentlich in der Synagoge,

[1]) Wir müssen hier anmerken, dass lange vor Maimuni, schon Abr. Ibn-Daud (Emuna rama ed Weil, hebr. Th., S. 43) durch השמים מספרים כבוד אל und ebenso durch וצבא השמים לך משתחוים beweisen wollte, dass die Gestirne lebende und denkende Wesen seien, so dass hier Maimuni nicht die Originalität für sich hat.

[2]) Dessen philosophisches Predigtwerk „Malmad“ wurde zum ersten Male, Lyck 1866, herausgegeben. Von seinem gelehrten kaiserlichen Gönner führt Anatoli, S. 92b., eine exegetische Bemerkung an:
ואדונינו המלך הגדול האנפידור פרידריק שי' ויאריך ימים נתן טעם מדוע צוה ה' להקריב קרבן ממין הבקר והצאן ולא צוה להקריב שום מין ממיני חיות ואמר

das Verbot des Schweinefleisches habe bloss eine allegorische Bedeutung. Ein Anderer verkündete, es sei durchaus nicht nöthig, die Phylakterien anzulegen, da die darauf bezügliche Vorschrift nur bildlichen Sinn habe (Vergl. Minchat Kenaoth v. Abba Mari Nr. 8 und Adereth's Responsen Nr. 418).

Um dieser Allegorisirungsmanie mehr Schein von Berechtigung zu geben, wurde dieselbe auch Maimuni unterschoben, wie dies in dem pseudomaimunischen Briefe Nr. 1 [1]) und in den ebenfalls apokryphen פרקי ההצלחה geschah. Hatte man doch in ähnlicher Weise, um das Ansehen der Kabbala zu heben, Maimuni auch zum Verfasser kabbalistischer Schriften gemacht.

Als auf Anregung Abba Mari's der Bannstrahl gegen die Allegoristen geschleudert wurde, da erklärte man den Rationalismus als Quelle dieser Ausschreitungen. Allein es war dies eine Selbsttäuschung. Nicht der Rationalismus, sondern dessen diametraler Gegensatz, der Mysticismus, war deren eigentlicher Veranlasser. Bei dem Sohar, dessen mystische Ausstrahlungen in alle Ritzen und Spalten des Judenthums einzudringen und so das ganze Judenthum unter eine ganz eigenthümliche Beleuchtung zu bringen wussten, zeigt sich dies uns ganz deutlich. Seit dem Sohar ist es förmlich ein Axiom geworden, dass nicht nur jeder Vers und jedes Wort der Thora, sondern auch jeder Punkt und Strich, jedes Vocal- und Accentzeichen ein Geheimniss in sich berge. Aus jedem Schriftworte gehen prismaartig unzählige Lichtbrechungen hervor, und jeder Strahl habe seine eigene Farbe und seine eigene Berechtigung (כל מילי דאורייתא כמה גוונין בכל חד וחד וכלהו יאות). — „Wie man am Baume ein Siebenfaches unterscheide: Wurzel, Rinde, Saft, Zweige, Blätter, Blüthe und Frucht, so unterscheide man auch bei der Thora: den Literalsinn, den Midrasch, die Indigitation (Remes), die philosophische Deutung, den Zahlenwerth der Buchstaben, die verborgenen Geheimnisse und endlich die höheren Inspirationen (Sohar III, 202, a). Als locus classicus in dieser Beziehung gilt die folgende Stelle: „Rabbi Simeon (ben Jochai) sagte: Wehe dem Menschen, welcher sagt, diese Thora wolle bloss gewöhnliche Dinge und profane Erzählungen offenbaren; denn wäre dem also, dann könnte man auch in jetziger Zeit eine Thora abfassen, mit noch anziehenderen Erzählungen. Komm' und siehe! Die obere Welt und die untere sind mit einem Ge-

[1]) **In Igg. Rambam. — Schon Salomo Luria, Einl. zu Jam-schel-Schelomo, erklärte diesen Brief für interpolirt.**

wichte gewogen worden. In der unteren Welt ist Israel, in der obern Welt sind die Engel. Wenn die Engel auf die Erde herabsteigen wollen, müssen sie mit einem Gewande dieser Welt sich bekleiden. Verhält es sich nun schon mit den Engeln derart, wie nun erst mit der Thora, um deren willen die Engel und die Welten alle geschaffen wurden und fortbestehen. Hätte die Thora, als sie herabstieg in diese Welt, sich nicht bekleidet mit den Kleidern dieser Welt, es hätte die Welt sie nicht ertragen können. Deswegen sind die Erzählungen der Thora das Kleid der Thora. Wer da glaubt, dass dieses Kleid die Thora selbst sei, dessen Geist werde ausgeblasen und er habe keinen Antheil an der künftigen Welt. Deshalb betete David: „„Öffne meine Augen, damit ich Wunder schaue aus Deiner Thora““ — was nämlich unter dem Kleide dieser Thora ist. Komm' und siehe! Jene Thoren, wenn sie einen Menschen in einem schönen Kleide sehen, dann verlangen sie nichts weiter. Allein besser als das Kleid ist der Körper, und besser als der Körper ist die Seele. Ebenso ist es mit der Thora Die Gesetze der Thora nennt man den Körper der Thora. Dieser Körper ist bekleidet mit dem Gewande weltlicher Erzählungen. Die Thoren sehen nur auf dieses Gewand, ohne nachzudenken, was unter diesem Gewande verhüllet ist. Die Mehrwissenden sehen nicht auf das Kleid, sondern auf den Körper der unter diesem Kleide ist. Die Weisen sehen nur auf die Seele, welche die Hauptsache der ganzen Thora ist" (a. a. O. III, 152).

Diese Stelle zündete. Sie eröffnete dem Scharfsinn und der Phantasie ein unermessliches Feld für den ungehemmtesten und ungezügeltesten Flug. Auf diese Stelle berief man sich von nun an, wie auf eine höhere Autorität, wenn man daran ging, die frappantesten Ideen in das Schriftwort hineinzutragen oder in das „Kleid der Thora" einzuhüllen. Dies sehen wir z. B. bei dem von uns hier bereits genannten Isaak Arama — den wir in Bezug auf kühne allegorische Deutungen, herrlichen Schwung der Rede, Kenntniss der Zeitphilosophie und begeistertes Durchdrungensein von der unübertrefflichen Wahrheit der jüdischen Lehre, den spanischen Philo nennen möchten. Gestützt auf die obige Stelle des „göttlichen Simeon ben Jochai", unternimmt er es, aus dem schlichtesten Worte der Schrift die eigenthümlichsten Allegorien herauszudeuten. (Vergl. z. B. חזות קשה a. a. O.)

Die Ansichten Don Isaak Abrabanel's über allegorische Schriftauslegung sind in dessen Bibelcommentar (ed. Hanau 1710, S. 21, b.) ausführlich dargestellt. Auch da ist es jene Soharstelle mit ihrer Dreitheilung von Kleid, Körper und Seele der Thora, die zum Hauptbeweis für die Berechtigung der allegorischen Auslegungen angerufen wird.

Welche hermeneutische Abenteuerlichkeiten kamen nun zum Vorschein! Den einfachen Wortsinn der Schrift dem Zusammenhange der Stelle nach mit geradem Verstande und mit grammatischer Genauigkeit festzustellen, schien durchaus nicht des Schweisses der Edlen werth. Noch 1727 als Salomo Merzbach zu dem durch Einfachheit und feinen Takt sich auszeichnenden Pentateuch-Commentar Samuel ben Meir's einen Suppercommentar verfasste, schrieb er in dem Vorworte: „Ich höre Viele über einen Mann wie Samuel Ben Meir mit Verwunderung sich aussprechen: was hat er uns denn genützt, was hat er geleistet, was verbessert mit diesem Commentar? wozu soll es uns, unsere Tage mit solchen Dingen zuzubringen?" [1]) Charakteristisch ist der Schmerzensschrei, welchen Abiad Sar Schalom Basilea erhebt: הטבע והפשט היו בעוכרינו! „Die Natur und der einfache Schriftsinn ist's, was uns Unheil gebracht!" [2])

So kam's, dass das heilige Wort als Unterlage dienen musste zu den sonderbarsten Ideen, die man sodann die „Geheimnisse der Thora" nannte, ein Ausdruck, der wohl schon von Maimuni gebraucht ward, aber durch die kabbalistischen Schriftsteller erst recht in Schwung kam. Der erste Mensch, sagt Einer dieser letzteren, war ursprünglich eine ätherische Lichtgestalt, doch hätte er selbst als solche sämmtliche Ge- und Verbote des Pentateuch's befolgen können, da auch diesen sämmtlich eine geistige Bedeutung innewohne. So wenn z. B. die Schrift verbietet, mit Ochs und Esel zusammen zu pflügen, so seien damit verschieden geartete Geister gemeint, welche die Seele zu gemeinsamer Thätigkeit zwingend vereinigen wollte („Paamon we-Rimon"). Als ein Meister in solchen Auslegungen glänzte der in seiner Zeit gefeierte Volks-

[1]) S. Geiger a. a. O. S 21.

[2]) In der Schrift Emunot Chachamim (Mantua 1730). Der Verfasser scheint übrigens die etwas ungeheuerlichen Ausdrücke geliebt zu haben. So sagte er auch von sich:

כל החכמות למדתי במשך עשר שנים, אך חכמת התלמוד נער הייתי גם זקנתי ויגעתי ולא מצאתי כי אם שמץ מנהו.

redner Ephraim Luntschitz (in der 2. Hälfte des 16. Jahrh.) Man vergleiche z. B. (in dessen Schrift Ir Gibborim) seine Auslegung zur Sidra Mischpatim. Diese bildet da eine langaufgerollte Kette von Allegorien, in der jeder einzelne Vers einen allegorischen Ring ausmacht. Das Ganze solle das Verhältniss zwischen Körper und Seele darstellen. „Wenn Männer mit einander streiten, und es schlägt der eine seinen Nächsten mit einem Stein" — dies sei auf den Streit zwischen Körper und Seele zu beziehen, der Stein bedeute den bösen Trieb u. s. w. „Wenn Jemand seine Tochter zur Magd verkauft" — dies beziehe sich auf Gott, der die von ihm geschaffene Seele dem Dienste des Körpers übergibt. „Wenn du Geld darleihest dem Armen neben dir", hier sei der Arme der Geist in seiner irdischen Behausung, und das ihm gemachte Darlehen seien die guten Thaten, die du ihn verüben lassest [1]).

Derartige Deuteleien hatten für Hörer und Leser durchaus nichts Frappantes und Befremdliches mehr, so herrschend war nun einmal diese Auslegungsweise geworden. Und es hat lange gedauert, bis endlich eine bessere Anschauung einen vollständigen Sieg über dieselbe davon getragen.. Doch wahrlich, durch die nun wieder von uns erkannte Einsinnigkeit der Bibel, hat diese dennoch an Tiefsinnigkeit wie an Erhabenheit durchaus nichts für uns verloren!

[1]) Löw (B. Ch. 1866, S. 805), in der Besprechung der alleg. Bibeldeutungen enthaltenden Schrift „Sechut Adam" von David de Roca Matrica, bemerkt, dass auch christliche Exegeten des Mittelalters in solchen Deutungen sich gefielen, als Beleg folgende Stelle von Johann von Turrecremata zu Ps. 127 anführend: „Super flumina Babylonis, super bona delectabilia hujus confusibilis mundi, quæ more fluminum fluunt et refluunt, illic sedebimus et flebimus videntes miseriam, in qua sumus, et dum recordaremur cœlestis patriæ, quæ est vera terra nostræ promissionis!"

Die vermenschlichenden Ausdrücke in der Bibel.

העיני בשר לך?
אם כראות אנוש תראה?
Hiob 10, 4.

Anthropomorphismus und Anthropopathismus — diese dem Griechischen entlehnten Kunstwörter bezeichnen beide die „Vermenschlichung Gottes.“ Nur bedeutet jenes die Vorstellung von Gott nach Analogie der menschlichen Körpergestaltung, dieses die Vorstellung desselben unter der Aehnlichkeit menschlicher Gemüthszustände.

Da die Sprache übersinnliche Begriffe nicht anders als eben nur nach Analogie sinnlicher Vorstellungen zu bezeichnen vermag, so kann sie selbst von dem übersinnlichsten, abstractesten, reingeistigsten Begriff, den der menschliche Geist zu denken im Stande ist, von dem erhabenen Begriffe Gott, auch nicht anders als anthropomorphistisch und anthropopathisch reden. Und daher kommt es, dass selbst die Bibel, die unstreitig die reinste, vollendetste Immaterialität Gottes lehrt, ja diese so wiederholentlich und so nachdrücklich betont, dass neben der Einheit auch die Immaterialität Gottes eben ein Hauptkriterion der mosaischen Lehre wurde, sich genöthigt sieht, da sie zu Menschen spricht, auch in vermenschlichenden Ausdrücken von Gott zu reden.

Gleich voran, an der Eingangspforte der Bibel, steht eine solche Stelle angeschrieben, welche, richtig gefasst, zu einer der fruchtbarsten und erhabensten Wahrheiten sich gestaltet, die aber unrichtig gedeutet, den gröbsten anthropomorphistischen Irrthümer, Thür und Thor öffnen musste. Es ist die Stelle Genes. I, 26 und 27, nach welcher Gott den Menschen in seinem „Ebenbilde“ geschaffen.

Während der richtig Denkende hier den Menschen, durch das ihm innewohnende geistige Ich, bis zur Gottheit erhoben sieht, erkennt der schlecht Auffassende im Gegentheil hier die Gottheit bis zum Mensehen herabgezogen und erniedrigt. Die Religions-

geschichte und auch die Literaturgeschichte weiss Manches davon zu erzählen. So hatte die älteste christliche Kirche das göttliche Ebenbild in die menschliche Körpergestalt gesetzt [1]), so dass Clemens Alexandrinus sich in den bittersten Vorwürfen gegen jene ergeht, welche, unter dem Vorwande, Gott zu verherrlichen, ihm die Gestalt absprechen. Denn ohne Gestalt sei keine Schönheit, ohne Schönheit aber kein Verlangen, keine Liebe möglich. Die Seele, die keine Gestalt Gottes sich vorbildet, sei auch leer von ihm und ohne festen Haltpunkt gleite sie in's Leere aus [2]). Aber auch innerhalb des Judenthums blieb das Missverständniss dieser Stelle nicht aus, wie dies noch Maimuni gleich im 1. Capitel seines More tief beklagt [3]).

Um nun solchem Missverständniss vorzubeugen, wurden die verschiedensten Erklärungen und Auslegungen jener Schriftstelle versucht, so dass diese Erklärungen fast förmlich ihre eigene Geschichte haben und man eine kleine Literatur hierüber zusammenstellen könnte.

Wenn schon ältere Bibelübersetzer in בצלם אלהים keinen Status constructus erkennen wollten, sondern es so fassten, als wenn stände: בצלם ברא אלהים אותו [4]), so kennt Ibn Esra diese Annahme doch nur erst aus späterer Quelle, und er fügt hinzu, diese Erklärung sei eine ganz widersinnige [5]). Schabtai Donolo

[1]) S. Muenscher-Cölle, Lehrb. der christl. Dogmengesch. I. §. 87.

[2]) Homil. XVII, 7, 11. So schrieb auch Tertulian: „Quis enim negabit, Deum corpus esse, atsi Deus spiritus est? Spiritus enim corpus sui generis in sua effigie" (adv. Prax. c. 7). Als Anthropomorphisten im eigentlichsten Sinne gelten die christl. Secte der Audianer (nach ihrem Stifter Audius, st. 372) und die „langen Brüder" von Alexandrien. Aber auch Justin, Lactantius, Irenäus waren materialistischer Ansichten (S. Münter, Handb. der Dogmengesch. II. 154—157).

[3]) כבר חשבו בני אדם כי צלם בלשון עברי יורה על תמונת הדבר ותוארו והביא זה אל הגשמה גמורה לאמרו: נעשה אדם בצלמנו כדמותנו, וחשבו שהשם על צורת אדם........ וראו שהם אם יפרדו מזאת האמונה יכזיבו הכתוב.

[4]) Daher übersetzt Jonathan b. Usiel, 1. Mos. 1, 27: בצלמא י״י ברא יתיה, und nicht „בצלמא די״י" (S. Geiger, Ozar Nechmad III., 5). Jedoch müssen wir gegen Geiger's Angabe (a. a. O.), dass Jonathan auch 1. Mos. 9. 6, den Status constructus vermeidend, übersetze: ארום בדיוקנא ה׳ עבד ית אנשא — bemerken, dass wir in allen uns vorliegenden Pent.-Ausgaben im Targum Jonathan zu letzterer Stelle בדיוקנא דיי lesen.

[5]) וזה הפירוש חסר לב.

schrieb eine eigene Monoprapbie über dieselbe Stelle [1]), und was Nachmanides im Pent.-Commentar hierüber von Joseph Kimchi anführt, gehört eigentlich eben Donolo an. Saadia, der, wie wir weiter zeigen werden, gegen jede Art von Vermenschlichung Gottes so entschieden das Wort führt, bezieht dennoch diese Stelle auf die vor allen anderen Geschöpfen bevorzugte Gestalt des Menschen. „Denn, so wie wol alle Länder Gott angehören, er aber dennoch eines dieser Länder ganz besonders hervorgehoben und gesprochen: dies ist mein Land; oder wie alle Berge sein Eigenthum sind, und er dennoch Einen Berg vor allen auszeichnend, gesprochen: Dieses ist mein Berg: völlig so hat Gott die Gestalt des Menschen dadurch auszeichnen wollen vor allen anderen, dass er gesprochen: dies ist meine Gestalt, aber keineswegs, dass da an eine Körperlichkeit Gottes zu denken sei [2])" — eine Erklärung, die an Symmachus erinnert, welcher ebenso die Stelle auf die aufrechte Gestalt des Menschen bezieht (ἐν εἰκόνι διαφόρῳ ὄρθιον ὁ θεὸς). Maimonides dagegen unterscheidet zwischen צלם und תואר, da nur letzteres die äussere Form und Gestalt bezeichnet, ersteres jedoch die innere charakteristische Wesenheit eines Dinges anzeigt, Dasjenige nämlich, wodurch das Ding wird, was es eben ist. Beim Menschen nun ist dies die denkende Vernunft, und in dieser eben bestehe mithin die Ebenbildlichkeit Gottes.

Seit Maimuni ist dies die herrschende Erklärung dieser Stelle geblieben. Vergl. z. B. Ralbag und Abrabanel z. St. sowie Ahron b. Elia, Ez. Chajim cap. 22. und noch Mendelssohn, Comment. zu Genes. 1, 29. Die Kabbalisten indessen gehen auch da ihren eigenen Weg, wie wir dies weiter unten sehen werden.

Doch ehe wir nun in der Frage, die im gegenwärtigen Artikel uns beschäftigt, die Ansichten der Religionsphilosophen an uns vorüberführen, dürfte es wol ganz zweckentsprechend sein, zuerst das Urtheil des Talmud in diesem Punkte anzuhören. Denn die jüdischen Religionsphilosophen, selbst die rationellsten, wie Maimuni, und sogar selbst die freisinnigsten, wie Gersonides, Al-

[1]) Unter dem Titel: פירוש נעשה אדם בצלמנו, ed. Jellinek.
[2]) Emunoth we Deoth II., 8.

balag und Consorten, sind in ihren Forschungen niemals von einer tabula rasa ausgegangen, sondern haben immer an die ererbten talmudischen Anschauungen angeknüft oder auf denselben gar weiter gebaut.

Nun in welcher Weise die talmudischen Lehrer zu den Anthropomorphismen der Bibel sich verhalten, ist durchaus nicht schwer herauszufinden. Wol hat der Talmud in seinem hagadischen Theile nicht wenige Stellen, die so äusserst stark anthropomorphistisch ausgeprägt sind, dass es scheinen könnte, die talmudischen Autoren hätten sich Gott nicht anders als — einen göttlichen Menschen gedacht, mit menschlicher Gestalt, wie mit menschlichen Zuständen und Affecten, der bald von tiefer Trauer und bald von hoher Freude erfasst wird, bald schmerzlich weint und bald fröhlich lacht, bald seinem Gerichtshofe präsidirt und bald sogar Phylakterien anlegt und betet. Und nach solchen Stellen zu schliessen, müsste wol der Talmud die ganze Reihe anthropomorphistischer Ausdrücke in der Schrift, ohne irgendwie ein Anstössiges daran zu finden, in ihrer buchstäblichen Wörtlichkeit gefasst haben.

Allein was diesen hagadischen Theil des Talmuds betrifft, so herrscht darüber, bei Allem, was seit Krochmal [1]) die wissenschaftliche Kritik in diesem Gebiete erforscht und beleuchtet hat, doch ein noch immer wenig gelichtetes Dunkel. Auch kennt man den herben Tadel, ja sogar das volle Verdammungsurtheil, welches talmudische Autoren selber hier und da über die Hagada aussprechen [2]). Andererseits könnten wir selbst auf diesem steinigen Felde der Hagada eine ziemlich reiche Blumenlese wahrhaft schöner Stellen zusammentragen, welche, auf der Höhe eines geläuterten Gottesbegriffes sich bewegend, jeder Vermenschlichung Gottes entschieden entgegentreten.

Bekannt ist auch, mit welcher Aengstlichkeit die alten Bibelübersetzungen alle Anthropomorphismen zu umschreiben oder zu vergeistigen bemüht sind. Nun aber wird von dem T a r g u m O n k e l o s, das sich hierin vorzüglich auszeichnet, ja das in den überaus feinen Wendungen bei den derartigen

[1]) **More Nebuche ha-Seman cap. 14.**

[2]) **Vergl. Krochmal a. a. O., wo alle diese die Hagada betreffenden Aussprüche zusammengestellt sind.**

Umschreibungen eine wahrhafte Virtuosität bekundet [1]), im Talmud ausdrücklich bemerkt, dass diese Uebersetzung nach Anweisung zweier mischnischen Lehrer, des Elieser b. Hyrkan und des Josua b. Chananja, abgefasst worden sei [2]). Wenn man ferner erwägt, in welchem Ansehen die Targumim in der talmudischen Zeit gestanden [3]), so dürfte man wol auch hieraus auf die Ansichten schliessen, welche eben die talmudische Zeit über die Anthropomorphismen und Anthropopathien sich gebildet.

Es wurde freilich von einer gelehrten Seite eingewendet, die talmudische Gotteslehre habe nur das Anthropopathische von dem Wesen Gottes eifrigst ferne zu halten gesucht, doch keineswegs das Anthropomorphistische. Und als Beweis dafür wurde Talmud B. Bathra 58, a; Menach. 109, b. in Verbindung mit Tossafot das.: ומשני דשמא שכינה היתה, und Chagig. 13, a. angeführt [4]).

Wir jedoch glauben, wessen Gotteserkenntniss bereits so weit geläutert ist, um jede Vorstellung menschlicher Gemüthszustände aus seinem Gottesbegriff auszuscheiden, wird wol weit eher noch jede menschliche Körpergestaltung von dem Begriffe Gott ferne halten. Was aber die citirten Talmudstellen betrifft, so gehören sie eben in das Gebiet der Hagada, deren Wesen, wie wir oben bemerkt, in der That noch sehr nebelhaftes Land für uns ist. Die Stelle in Bab. Batra [5]) namentlich ist eine der krassesten Hagadoth, auf die der Ausspruch des Jehuda ha-Levi [6]) anzuwenden ist. Sie gehört eben in den Kreis der Sagen, Fabeln und Legenden, die damals im Munde des Volkes gelebt. Die

1) Vergl. hierüber Maim., More I, 27.

2) S. Talmud Megilla 3 a. S. hierüber auch More II., 42.

3) S. Berach 8 a in Verb. mit Tossafot, Schlagw. שנים. — Ich glaube, dass eben desshalb die Verpflichtung ausgesprochen wurde, immer mit dem hebr. Bibeltext die Lesung des Targum zu verbinden, weil erst durch letzteres jeder Missdeutung der biblischen Anthropomorphismen vorgebeugt werde.

4) S. Ben Chananja, 1863, S. 939.

5) Vergl. über diese Stelle Jedaja Penini in der bekannten Vertheidigungsschrift.

6) Kusari III., 73: ואני מודה לך מלך כוזר שבתלמוד דברים שאינני יכול להטעימך בהם טעמים מספיקים ולא להביאם בקשר ענין והם שהכניסו אותם התלמידים בתלמוד מהשתדלם מפני שהיה אצלם ששיחת החכמים צריכה תלמוד...... ואפשר שלא היו מבינים עניניו ואמרו כך וכך שמענו וקבלנו.

späte Redaction des Talmud hat, wie es scheint, ohne Auswahl alles eben vorhandene Material in das grosse talmudische Sammelwerk aufgenommen, ohne dass wir mithin die eigentlichen Autoren des Talmud für alles darin Vorhandene verantwortlich machen dürfen. — Ebenso trägt ja die Stelle Menach. 109, b. durchweg den Charakter der Legende an sich. Simon der Gerechte, von dem dort die Rede ist, war überhaupt ein Lieblingsheld der Volkssage, was auch ganz in der Natur der Sache begründet ist. Denn wo die Quellen der Geschichte nur äusserst spärlich rieseln, da sprudeln immer die der Legende um so reichlicher. Dabei muss aber auch noch im Auge behalten werden, dass der Ausdruck שכינה im Talmud keineswegs als Bezeichnung für das eigentliche Wesen Gottes gilt[1]). Die talmudische Gotteslehre unterschied (ganz so wie wir dies später bei der arabisch-jüdischen Religionsphilosophie zu zeigen Gelegenheit haben werden) zwischen der eigentlichen, über jede Art von Wahrnehmung erhabenen Wesenheit Gottes, und einer, auserwählten Männern zuweilen sichtbar werdenden Ausstrahlung Gottes. Nur letzteres nannte die talmudische Ausdrucksweise „Schechina". Von solchem Gesichtspunkte aus wird selbst die obige Legende, nach welcher Simon der Gerechte alljährlich, beim Eintritt in's Allerheiligste, die Schechina in der Gestalt eines Menschen gesehen, nicht mehr gar so grell anthropomorphistisch klingen[2]).

Gegen die irrige Auffassung der biblischen Anthropomophismen, da hiedurch ganz unwürdige Begriffe von Gott — gleichsam der „Ehre" Gottes nahetretende Vorstellungen — entstehen, scheint uns die in der Mischna Chagiga 11, b. enthaltene strenge Rüge (כל שלא חס על כבוד קונו ראוי לו שלא בא לעולם) ursprüng-

[1]) Die im Talmud üblichen Bezeichnungen Gottes sind nach Krochmal (a. a. O. cap. 12) die folgenden: רבון העולמים, רבונו של עולם, חי עולמים, צדיקו של עולם, שמים, מקום, הגבורה, רחמנא, הקדוש ברוך הוא, מלך מלכי המלכים. Diesen sind indess noch drei hinzuzufügen, nämlich: קונה (Chagig. 11 b; Erub. 41 b; Kidd. 82 b), השם (Joma 4, 1) und אבינו שבשמים (das. 8. 9). S. Ben Chananja, 1866, Beil. Nr. 35.

[2]) Und ebenso auch jener, die Weltgegend der Schechina betreffende Meinungsstreit. S. Baba batra 25 a: רב ששת סבר שכינה בכל מקום, ור' אבהו אמר שכינה במערב. — Unsere eigene Ansicht über Schechina haben wir übrigens bereits oben S. 38 ff. aufgestellt.

lich [1]) gerichtet gewesen zu sein. Und wenn ebenso ein älterer talmudischer Autor Denjenigen, der das Schriftwort buchstäblich übersetzt, einen „Lügner“ nennt, — weil er nämlich den Sinn des Schriftwortes unwahr auffasst, — dann hat derselbe wol wahrscheinlich auch nur die anthropomorphistischen Stellen der Bibel im Sinne [2]).

Auch der Verfasser des More hält sich durch und durch überzeugt davon, dass schon die talmudische Zeit die Anthropomorphismen der Schrift in vollkommen richtigem Sinne und Geiste erfasst hatte. Denn also schreibt er das. Th. I, Abschn. 46: Unsere Weisen haben eine allgemeine Sentenz aufgestellt, die jede falsche Auffassung der biblischen Anthropomorphismen zurückweist, eine Sentenz, die dir zugleich klar beweist, dass es den talmudischen Autoren nie in den Sinn gekommen, eine Körperlichkeit Gottes anzunehmen [3]). Diese allgemeine Sentenz findet sich in Bereschit rabba cap. 27 und lautet: „Ein grosses Wagniss war es von den Propheten, den Schöpfer durch das von ihm Geschaffene zu verbildlichen“.

Maimuni führt jedoch sehr häufig noch einen andern talmudischen Satz als Belegstelle dafür an, dass schon die alten Lehrer die biblischen Anthropomorphismen sehr richtig als blos figürliche Redensarten erkannt hatten — und zwar den im Talmud recht oft wiederkehrenden Satz: דברה תורה כלשון בני אדם, „die Thora redet nach der Sprache der Menschen“ [4]).

Dagegen hat freilich Reggio [5]) einmal heftige Einsprache

[1]) **Wir sagen „ursprünglich“, weil die Gemara freilich diese Rüge der Mischna noch auf andere Fälle bezieht.**

[2]) **S. Kidd. 49 a: המתרגם פסוק כצורתו ה"ז בדאי. Vergl. dazu Tossafot im Namen des R. Chananel und Aruch, Schlagw. תרגם, welche sagen: פי' כגון ויראו את אלהי ישראל דמתרגם וחזו אלהא דישראל הרי זה בדאי, שאין הקב"ה נראה.**

[3]) **והוא מאמר יורה לך שהחכמים ז"ל לא עלה בדעתם הגשמה כלל, ולא היה אצלם עניין ישבש או יספק שום אדם. Fürstenthal findet in letzteren Orten eine Allusion auf die bekannte Stelle des Abr. b. David: גדולים וטובים הלכו בזו המחשבה (של הגשמה) לפי מה שראו בדברי האגדות המשבשות את הדעות.**

[4]) **S. Mischna-Comment. Sanhedr. 10 a. Jesode ha-Tora 1, §§ 9 und 12; More I. 26, 33, 46, 59.**

[5]) **In der von Blumenfeld redigirten hebräischen Zeitschrift Ozar Nechmad I., 125.**

erhoben, indem er nachwies, dass überall, wo im Talmud eben jener Satz zum Vorschein kommt, niemals von Anthropomorphismen, sondern immer nur von überflüssigen Wortverdoppelungen die Rede sei [1]). Manche Gesetzlehrer wollten nämlich alle Pleonasmen hermeneutisch benützen, um neue halachische Satzungen daraus zu deduciren; in solchen Fällen trat dann aber immer eine gegnerische Ansicht mit dem Grundsatz entgegen: „Die Thora redet nach der Sprache der Menschen“ — womit gesagt werden wollte, dass, sowie im gewöhnlichen Sprachgebrauche derartige Wortwiederholungen blos zur grösseren Eleganz oder zur höheren Emphase angewendet werden, eben so sei dies auch in der Sprache der Bibel der Fall. Ja, in der ganzen talmudischen Literatur sei auch nicht eine einzige Stelle nachzuweisen, in welcher jener Grundsatz auf die Anthropomorphismen der Schrift Bezug nehmen würde.

Reggio beging hier jedoch den Irrthum, dass er Maimuni für den Ersten hält, der diesen talmudischen Grundsatz auf die anthropomorphistischen Redensarten der Bibel bezieht [2]), während dies doch in der ganzen jüdisch-arabischen Schule — so schon bei Juda b. Koreisch, bei Nissim b. Jakob, bei Bachja b. Pakuda, bei Jehuda ha-Levi, bei Abraham Ibn-Esra und Abraham Ibn-Daud, die sämmtlich vor Maimuni geblüht — die allgemein herrschende Uebung war. Und nicht nur die jüdischen Araber, auch der Italiener Schabtai Donolo [3]) scheint auf diesen talmudischen Satz Bezug zu nehmen, da er, von den biblischen Anthropomorphismen redend, hinzufügt: „Alles dies ist nur nach dem Gebrauche und der Sprache der Menschen“. Und auch der deutsche Verfasser der Pesikta sutarta hatte schon vor Maimuni diesen Satz auf die von der Gottesidee in menschlicher Ausdrucksweise redenden Schriftstellen angewendet.

Selbst Philo wendet eine ganz ähnlich klingende Sentenz

[1]) S. z. B. Berach 31 b. Pessach. 41 a. Ketub. 39 b. Kidd. 17 b. Bab. k. 85 a, Bab. b. 111 b. Abod. s. 27 a. Sanhedr. 45 a. Mack. 12 a. Kerit. 9 a. Seb. 6 a. Menachot 17 b.

[2]) Er sagt: מאין יצא החלום הזה לפרש מאמרם ז"ל דברה תורה באופן שיובן ממנו הרחקת הגשמות? אם לא שנגררו כלם אחרי הרמב"ם כעור הנסמך על הפקח..... ונמצאו כולם שוגגים במקום שהיה רק אחד המזיד.

[3]) A. a. O. pag. 6.

auf die vermenschlichenden Ausdrücke der Schrift an, wie dies Hr. Halberstamm (in der hebr. Zeitschr. Hanescher 1863, Nr. 30) nachweist. Und ebenso glauben wir, dass auch das neue Testament — welches bekannter Massen häufig talmudische Anklänge hat — jenen Satz in ähnlichem Sinne gebraucht. Denn so sagt Paulus in dem Briefe an die Römer III, 5: κατὰ ἄνθρωπον λέγω.

Auch patristische Schriftsteller gebrauchten denselben Satz, um die bibl. Anthropomorphismen zu erklären: Προσφερῶς τοῖς ἀνθρώποις ἡ θεία γραφὴ διαλέγεται, „ähnlich den Menschen spricht die göttliche Schrift“ [1]).

Wir sollten hier freilich auch noch auf Sifre (ed. Friedmann, 5. 34 S. 74 b) hinweisen, wo zu 5. M. 6, 7, man solle von diesen Worten sprechen, wenn man sich niederlege und wenn man aufstehe — bemerkt wird, diese Stelle sei nicht etwa in enger Buchstäblichkeit aufzufassen, denn „die Thora rede eben in der Sprache der Menschen“, דרך ארץ דברה תורה כלשון בני אדם, woraus mithin ersichtlich würde, dass dieser Satz auch in Betreff sinnlicher und uneigentlicher Ausdrücke schon von den talmudischen Autoren angewendet worden sei. Allein es ist sehr fraglich, ob diese Lesart in Sifre die richtige sei [2]).

Wir glauben jedoch annehmen zu dürfen, nachdem im Talmud selber die Ansichten über diesen Grundsatz sich höchlich zu widersprechen scheinen, so dass ein und derselbe Autor ein Mal für, ein andermal gegen denselben sich ausspricht — ein Widerspruch, der den meisten Lehrern der Mischna nachgewiesen worden ist [3]) — daher glauben wir, dass der Grundsatz „die Thora redet nach der Sprache der Menschen“ ursprünglich eben nur in Ansehung der biblischen Anthropomorphismen aufgestellt worden sei. Und in diesem ursprünglichen Sinne war derselbe ein allgemein recipirter Lehrsatz, gegen welchen auch nicht einem Gesetzlehrer Einwendung zu machen in den Sinn gekommen wäre. Doch bei dieser ursprünglichen Bedeutung des Satzes blieb man nicht stehen. Man fragte sich nämlich, ob derselbe nicht auch auf die pleonastischen Ausdrücke in der Schrift (wie die constructio infinitivi cum finito, oder die Wiederholung

[1]) S. Quæst. in Genes 52. Vergl. Dr. N. Brüll, Beil. zu Ben Chananja Nr. 17, 1867.

[2]) S. hierüber Geiger, Jüd. Zeitschrift 1866, S. 123.

[3]) S. Tossafot zu Sota 24 a und zu Menachot 17 b.

von איש איש) anzuwenden sei. Allein auf eine derartig erweiterte Ausdehnung des Satzes wollte und konnte man nicht mehr so unbedingt eingehen, da andererseits wieder der Grundsatz feststand, in der Thora habe jeder Buchstabe, geschweige denn jedes überflüssig scheinende Wort seine besondere Deutung und Bedeutung. Man bezog daher den in Ansehung der biblischen Anthropomorphismen unbestrittenen Lehrsatz nur dann auch auf die biblischen Pleonasmen, wenn die aus dem überflüssigen Worte zu deducirende Deutung durchaus nicht befriedigte. War jedoch für das überflüssige Wort irgend welche Deutung möglich, so hütete man sich wohl, jene erweiterte Anwendung des Satzes dabei geltend zu machen. — Und daher dürfte es kommen, dass Maimuni, ebenso wie seine Vorgänger, jenen talmudischen Satz auf die anthropomorphistischen Ausdrücke der Schrift bezogen habe[1]).

Doch wenn wir nun nachgewiesen zu haben glauben, dass die talmudische Zeit in den Anthropomorphismen der Bibel richtig das erkannt hatte, was sie in Wirklichkeit sind, nämlich die einer jeden menschlichen Sprache unerlässlichen Auskunftsmittel und Behelfe bei Darstellung rein abstracter Begriffe, so fragt es sich, woher dennoch jene groben anthropomorphistischen Verirrungen herdatiren, über welche Maimuni, wie wir gleich Anfangs dieses Artikels gesehen, solch bittere Klage und Beschwerde führt?

Nun sie stammen erst aus der nachtalmudischen Zeit, und zwar aus einer Epoche, wo es eben herrschende Mode geworden war, aus fremden Gebieten ganz fremde, heterogene Theorien in's Judenthum zu importiren. Und die sich mit diesem Importgeschäfte befassten, waren — die ersten Karäer.

Wir hatten schon früher zu erweisen gesucht, dass die Ka-

[1]) Ausführlicheres über diesen Gegenstand brachte mein Artikel in der hebräischen Zeitschrift Mewasser, 1860, pag. 187. Wir wollen hier nur noch Folgendes bemerken. Wie allgemein verbreitet, ja wie stereotyp die derartige Auffassung dieses Satzes schon vor Maimuni gewesen sein müsse, erhellt auch daraus, dass der stets schlagfertige Abraham b. David, Jesode hatora I. § 9 und 12, wo Maimuni zur Bekämpfung des Anthropomorphismus eben auf den Satz דברה תורה sich beruft, in Stillschweigen verharrt, ohne irgend ein Befremden über die derartige Auffassung dieses talmudischen Satzes zu äussern. Es ist dies wol ein argumentum e silentio, denn in der That, dieses Schweigen des Rabed spricht beredt für die Vertheidigung des Rambam.

räer es waren, welche die im Judenthume früher ganz unbekannt gewesene Seelenwanderungslehre, ebenso wie die ganz unjüdische Lehre von der Vergeltung der Thiere im Jenseits in's Judenthum einführten. Nicht nur die im Wesen des Karäismus begründete, streng buchstäbliche Auffassung des Schriftwortes veranlasste diesen zur unwillkürlichen Aufnahme von unjüdischen Anschauungen, sondern mehr noch dessen absichtliches Anschmiegen an den Islam. Man coquettirte mit diesem, um ihn zum Bundesgenossen zu gewinnen gegen den auf jede Weise zu befehdenden Rabbanismus. Hatte Anan doch sogar die Sendung Mohammed's anerkannt!

Und auf diese Weise pflanzten auch die ersten Karäer aus dem Schosse des Islam, darin, namentlich bei einem grossen Theile seiner Secten, ein Anthropomorphismus sondergleichen zu Hause war, einen überaus finstern Irrwahn auf den Boden des Judenthums hinüber — den Wahn von der „Menschenähnlichkeit" Gottes, einen Irrwahn, der eine eigene Schrift erzeugt hatte, die als das grauenhafteste Denkmal dessen gilt, bis zu welcher Höhe des Aberwitzes der menschliche Geist sich zu verirren im Stande ist, nämlich die mit dem Ausmass der Gliedmassen Gottes sich beschäftigende Schrift Schiur Koma. Noch Scharastani [1]) berichtet uns: „Die Rabbaniten entsprechen den Mutazila (der rationalistischen Richtung) bei uns, und die Karäer den Muschabbiha." Letztere nämlich behaupteten die „Verähnlichung" (Gottes mit dem Menschen) und schrieben Gott nicht nur menschliche Eigenschaften, sondern auch eine menschliche Gestalt zu.

Ja, wir behaupten, dass die pseudographische Schrift Schiur Koma ein karäisches Schriftdenkmal ist, aus der Epoche des ersten Karäerthums. Doch wie, wäre dies möglich? Dieselbe Schrift, welche ein hervorragender Wortführer der Karäer, der Polemiker Salmon b. Jerucham, gerade den Rabbaniten als Schandmal anrechnet, sie sollte aus einer karäischen Feder geflossen sein? Nun wohl! So wie die von Karäern importirte Seelenwanderungslehre zuletzt ein kabbalistisches Dogma geworden ist, um das sich selbst Männer wie Nachmani, Abrabanel und sogar Chasdaï Kreskas schaarten; oder wie

[1]) Th. I. S. 249.

die karäische Lehre von der Vergeltung der Thiere später sogar einen Saadia als Anhänger erhielt, so wurde auch die eher heidnische als jüdische Schrift Schiur Koma unter rabbinische Autorschaft gestellt und Rabbi Ismael damit in Verbindung gebracht. Unkritisch wie das Mittelalter war, war damals eben Alles möglich. Allein es gibt Thatsachen, Erinnerungen und Ueberlieferungen, die sich doch niemals ganz aus dem Gedächtniss der Nachwelt löschen lassen. Und so scheint auch die Relation im Munde des Volkes sich erhalten zu haben, dass Schiur Koma ein karäisches Machwerk sei. Noch an Maimuni wurde die Anfrage gerichtet, ob es wahr sei, wofür eine Behauptung existirt, dass Schiur Koma von einem Karäer verfasst worden sei[1]). Und selbst der Mann, der es Saadia und Maimuni nicht vergeben konnte, dass sie Gott jede Gestalt absprachen, der buchstabengläubige Mose Taku behauptet, von seinen Lehrern gehört zu haben, dass die Schrift Schiur Koma von den ersten Karäern herrühre und dass sie dieselbe den Rabbaniten unterschoben haben[2]).

[1]) S. Nite Naamanim pag. 17 und Hatechija I. pag. 43.

[2]) S. Ozar Nechmad III., pag. 62.

Der grell anthropomorphistischen Schrift Schiur Koma gegenüber steht ein anderes Schriftdenkmal, von dem wir ebenso weder den Verfasser, noch die Abfassungszeit kennen, das aber von ganz anderem Geiste und unendlich edlerer Intention getragen, mit demselben ungefähr dieselbe Entstehungszeit haben dürfte. Wir meinen das bekannte Sefer Jezira. Die im ganzen Mittelalter herrschend gewesene Vorliebe, neuere Schriften und Compilationen älteren berühmten Autoren zu unterstellen, eignete diese Schrift dem mischnischen Lehrer Akiba zu. Jedoch ein Blick in dieselbe genügt, um in ihr das Werk eines jüdischen Arabers erkennen zu lassen. Als Beleg für diese Behauptung führen wir folgende Momente an: 1. Es ist bis jetzt noch nicht befriedigend erklärt worden, warum, abweichend von der hebr. Grammatik, in Sefer Jezira auch das ר zu den Consonanten gezählt wird, die eine Doppelaussprache haben. Hier an das griechische ϱ zu denken, scheint uns ganz unstatthaft, da doch dieses immer die Aspiration erhält — woher demnach die Doppelaussprache? Allein der Verfasser, ein Araber, wird hier von seiner Muttersprache geleitet, da das arabische ר bald ohne Aspiration wie ר, bald mit Aspiration wie ז gesprochen wird. 2. Bekannt ist, mit welcher haarspaltenden Wichtigkeit der aristotelische Satz von der *νοῦς, νόησις, νοητόν* in den arabischen Schulen gedeutet und weitergesponnen wurde. Bei Ibn-Sina bildete das Thema, wie Gott das Denken, das Denkende und das Gedachte sei, einen der obersten Fragpunkte der Metaphysik, ganz so wie Ibn Esra schreibt: השם לבדו יודע ודעת וידוע, וזה דבר עמוק מאד (Exod. 34, 6).

Die späteren Karäer jedoch schauderten selber vor solch krassem Aberwitz zurück. Schon von Benjamin Nahawendi, der Anfangs des 9. Jahrhunderts blühete, wird berichtet, dass er alle Anthropomorphismen der Schrift nicht mehr auf Gott bezog, sondern auf einen bevorzugten Engel, der, einem Statthalter gleich, zwischen Gott und die Welt gestellt sei [1]) — eine Ansicht, von der wir weiter zeigen werden, dass auch sie dem Islam entlehnt sei. Und ein Karäer des 10. Jahrhunderts, der bereits erwähnte Salmon b. Jerucham, eiferte schon ganz im mutazilitischen Geiste gegen jede Verähnlichung Gottes. Daher kommt es auch, dass ein Zeitgenosse dieses letztern, der berühmte arabische Geschichtsschreiber des 10. Jahrhunderts, Massudi, die Karäer zu den Mutaziliten zählt.

Allein wenn es wahr ist, dass die Extravaganz mohammedanischer Anthropomorphisten auch auf jüdische Kreise so nachtheilig eingewirkt hat, so müssen wir es ebenso anerkennen, dass andererseits auch die Anregung zur Bekämpfung des Anthropomorphismus mit Hilfe philosophischer Waffen von mohammedanischen Rationalisten ausgegangeu ist [2]). Die „vier Fragen", welche

S. More I., 68. Nehmen wir nun in Sefer Jezira, Mischna I. die Lesung an: סְפָר וסוֹפֵר וסִפּוּר, „die Zahl, das Zählende und das Gezählte", so hätten wir da die volle Parallele zu jenem Satze, dem die arabischen Philosophen so grosse Bedeutung unterlegten, und mit dem auch daher der arabische Verfasser des Buches Jezira seine Combinationen eröffnen zu müssen glaubte. (Vgl. Kusari IV., 25: הנה שב הספר והסופר והספור בחק אל אחד ובחק האדם שלשה). 3. Es scheint bei den jüdischen Arabern herrschende Annahme gewesen zu sein, das biblische תוהו mit der aristotelischen ὕλη zu identificiren. S. z. B. Abraham b. Chija, Hegjon ha-Nefesch pag. 3a. Nachmanides Pent. Comment. Genes. 1, 2. Und ebenso wurde, nach Vorgang des Aristoteles, die Hyle als ein „Nichtseiendes" (μὴ ὄν) erkannt. Wir finden dies nun auch in Sefer Jezira: יצר ממש מתוהו ועשה את אינו ישנו, „Gott schuf das Reale aus der Hyle und bildete derart das Nichtseiende zum Seienden." — Doch was das Buch Jezira als Grundgedanke durchzieht, das ist die Emanationstheorie. Alle Emanationslehren gehen jedoch von der Frage aus: Wie konnte die Vielheit und Materialität der Erscheinungsdinge von der absoluten Einheit und Reingeistigkeit Gottes hervorgehen? Durch diesen seinen Grundgedanken hebt sich mithin das Buch Jezira von der Gott verkörpernden Schrift Schiur Koma, als deren diametraler Gegensatz, wahrhaft glänzend ab. — Sonderbar ist, dass Maimuni, der der Schrift Schiur Koma wiederholentlich erwähnt, des Sefer Jezira unseres Wissens mit keinem Worte gedenkt.

[1]) Scharastani I., 257.

[2]) Vgl. More I., 71.

die Hauptmaterien der islamitischen Religionsphilosophie bildeten, nämlich: die Weltschöpfung, das Dasein Gottes, dessen Einheit, sowie dessen Unkörperlichkeit (נפי אלתגסים), sind erst von da auch in die jüdischen Philosophenschulen des Mittelalters hinübergetragen worden.

Wie in der vortalmudischen Zeit Onkelos, so wurde in der nachtalmudischen Zeit der geistig rührige und fruchtbare Saadia von dem Streben geleitet, in seiner Bibelübersetzung Alles zu umdeuten und zu vergeistigen, was einer sinnlichen Vorstellung von Gott im Entferntesten gleich sieht. Es war dies, wie er in der Einl. angibt, einer von den drei Zwecken, die er bei seiner Bibelübersetzung eben im Auge gehabt. Vernunft, Schrift und Ueberlieferung, sagt er in seiner Religionsphilosophie, Emunot II., 8, mahnen ihn einmüthig davon ab, die biblischen Anthropomorphismen buchstäblich aufzufassen. Unter Ueberlieferung verstehe er die sogenannten Targumim, deren Verfasser Schüler der Phropheten waren und die mithin das beste Verständniss der Prophetenworte haben mussten. Die Schrift enthalte zehn anthropomorphistische Ausdrücke: Kopf, Auge, Ohr, Mund, Lippe, Antlitz, Hand, Herz, Eingeweide und Fuss. Zum Beweis nun, dass alle diese vermenschlichenden Bezeichnungen nur eine rein bildliche Bedeutung haben, diene ihm der Umstand, dass die Schrift auch leblosen, anorganischen Dingen ebenso menschliche Gliedmassen beilegt. So ist in der Bibel die Rede von einem Kopf des Staubes, von dem Auge, dem Ohr, dem Gesicht, dem Mund und dem Flügel der Erde, von der Hand und der Lippe des Stromes, von dem Herzen des Meeres, oder von dem Nabel des Landes. Wie nun hier unsere sinnliche Wahrnehmung gegen jede buchstäbliche Auffassung sich sträubt, so dort unser Verstand.

Ibn-Esra, der so gern gegen die Ansichten Saadia's polemisirt und dennoch so häufig, ohne den Namen Saadia's dabei zu nennen, dessen Ideen sich aneignet, bewegt sich auch hier ganz in diesem saadianischen Ideengange. Der Mensch, sagt er [1]), bezeichnet jede Sache, sie stehe höher oder niedriger als er, nur immer nach Analogieen, die er in seinem eigenen menschlichen Kreise findet. Demnach zieht er, was unter ihm steht, zu sich hinauf, wie er das über ihm Stehende zu sich herabzieht. Daher

[1]) Pent. Comment. Exod. 19. 20.

die Ausdrücke: der Mund der Erde, die Hand des Jordan und das Herz des Meeres, als wenn diese unbelebten Dinge etwas Menschenähnliches wären, und ebenso werden auch den höheren, reingeistigen Wesenheiten dieselben menschlichen Gliedmassen beigelegt, als ob auch sie in den Kreis der Menschheit gehören würden.

Saadia übrigens, der den Engeln eine feine ätherische Lichtmaterie zuschreibt, kennt noch einen Ausweg, um anthropomorphistische Schriftstellen zu erklären. Er bezieht dieselben nämlich auf die den Propheten sichtbar werdenden Lichtmaterien der Engel, oder auch auf eine, eigens von Gott für die prophetische Vision geschaffene ätherische Form (צורה בראה), die in der Schrift „Herrlichkeit Gottes“ und im Talmud „Schechina“ genannt wird. Und selbst da, wo bei der Schilderung solcher Erscheinungen der heiligste Gottesname, das Tetragrammaton, genannt ist, sei dieser Name elliptisch durch Engel Gottes oder Herrlichkeit Gottes zu erklären. Es war dies eine Ansicht, der auch alle nachsaadianischen Religionsphilosophen, wie Jehuda ha-Levi, Ibn-Esra, Abr. Ibn-Daud u. A. huldigen.

Maimuni hingegen, der alle anthropomorphistischen Ausdrücke der Schrift ganz geistig gefasst wissen will, und da er selbst Engel als völlig immaterielle Wesen sich denkt, kann sich mit einer derartigen Schriftauffassung nicht befriedigen, hat jedoch Nachsicht mit einer solchen Auffassung, indem dadurch jedenfalls Gott selber nicht zur Materialität herabgezogen wird. Darum, nachdem er seine eigene Ansicht über das Schauen Gottes auseinandergesetzt, dass dieses nämlich „ein intellectuelles Erfassen, nicht ein sinnliches Sehen“ (אדראך עקלי לא רויה עין) bedeute, fügt er hinzu: „Will jedoch Einer von den Kurzsichtigen sich nicht zu der Stufe erheben, auf die wir ihn zu heben bemüht sind, so mag er immerhin alle dergleichen Ausdrücke auf eine sinnliche Wahrnehmung von eigens erschaffenen Lichtstoffen, welche Engel oder sonstige Wesen darstellen, beziehen — es entsteht kein so grosser Nachtheil durch eine solche Anschauung [1].“

Dieselbe Concession macht er auch überall, wo von einem Herabsteigen Gottes oder einem Hinaufsteigen zu ihm, von dem

[1]) More I., 5.

Erfülltsein eines Ortes von Gott, von einem Sprechen oder Wohnen Gottes u. dgl. in der Schrift die Rede ist. Er seinerseits fasst alle diese Ausdrücke vergeistigt auf, jedoch will er zugeben, dass sich dieselben auch auf das „geschaffene Licht", oder die „geschaffene Stimme" beziehen liessen, welche den Propheten die Herrlichkeit, oder die Nähe Gottes versichtbaren sollten [1]).

Maimuni, mit der ihm eigenthümlichen Consequenz und dem ganzen philosophischen Redeeifer, der diesem durch und durch classischen Denker zuweilen in so hohem Grade eigen ist, mühte sich, selbst den leisesten Anflug von Materialismus aus allen unsern Vorstellungen zu entfernen — nicht nur aus unserem Gottesbegriff, sondern überhaupt aus allen unseren geistigen Vorstellungen, aus dem Begriffe: Seele, Engel, Lohn und Strafe im Jenseits. Und zwar waren es nicht nur philosophische Gründe, sondern fast mehr noch moralische Motive, die ihm da leiteten, weil er von dem Grundsatze ausging: Materialismus im Denken wird zuletzt Materialismus im Leben und Streben [2]). Er knüpft diesen Gedanken an Exod. 24, 11 an: „Sie schaueten die Gottheit, darum assen und tranken sie" — was sagen wolle: Dadurch, dass sie sich von dem Göttlichen materielle Vorstellungen bildeten, gaben sie sich den materiellen Genüssen hin [3]).

Wie nöthig es ist, schon die zarte Jugend über das Dasein eines einzigen Gottes zu belehren, ebenso unerlässlich sei es daher auch, schon den ersten Jugendunterricht mit der Lehre von der vollen Erhabenheit Gottes über jeden Begriff von Vermenschlichung zu beginnen und mit dieser Belehrung allmälig fortzuschreiten bis zur Anweisung, wie die sämmtlichen Anthropomorphismen der Bibel nur als bildliche Bezeichnungen zu fassen seien [4]). Wenn du glaubst, sagt er, dass derjenige, der körperliche Vorstellungen von Gott hat, damit sich entschuldigen könne, dass der einfache Sinn der Schrift ihn zu solchem Irrthum verleitet habe, dann könntest du auch den Götzendiener entschuldigen, der durch falsche Vorstellungen und Begriffe sich irre leiten

[1]) Das. cap. 10. 19. 21. 25.

[2]) Narboni, More-Comment. I., 1, wendet hierauf den Spruch an: ראשית המחשבה אחרית המעשה, „Anfangs Gedanke, zuletzt That."

[3]) More 1, 5.

[4]) More I., 35.

lässt. Es gibt aber keine Entschuldigung für Denjenigen, der, wenn er auch selber des Denkens unfähig ist, nicht von den wirklichen Denkern Belehrung annimmt [1]).“

Alles dies liest sich heutzutage, wo wir so viele bereits überwundene Standpunkte hinter uns haben, freilich als etwas von selbst Verständliches. Nicht also jedoch war es in den Tagen, wo der grosse jüdische Weltweise aus Cordova dieses niederschrieb. Ja, es gehörte ein nicht geringer Muth dazu, in jenem Jahrhunderte so entschieden mit solchen Ansichten aufzutreten. Als Maimuni in seinem denkgläubigen Eifer so weit ging, die Anthropomorphisten als „Ketzer“ zu bezeichnen, die des jenseitigen Lebens nicht würdig seien [2]), da erhob sich einer der mächtigsten Talmudgelehrten jener Zeit, Abraham b. David aus Posquière, und rief: „Weit Bessere und Grössere als er (Maimuni) haben zu solcher Ansicht sich bekannt, die von ihm da als Häresie erklärt wird!“ Wohl scheint Abraham b. David selber, wie aus dem weiteren Wortlaut der Polemik ersichtlich wird, keineswegs dem Anthropomorphismus gehuldigt zu haben; allein ihn verdross die entschiedene Sprache, die Maimuni den Anthropomorphisten gegenüber führte. Wahrscheinlich ist es auch, dass Abraham b. David zu jener Classe von Männern in jener Zeit gehörte, die in diesem Punkte mit sich selber nicht ganz im Reinen waren. So wissen wir z. B. von einem der damaligen Antimaimunisten, David b. Saul, der in einer eigenen Schrift sich und seine Partei dagegen verwahrte, als ob sie dem blossen Wortlaut der Schrift und der Hagada nachgingen und sich Gott mit Gestalt und Gliedern versehen dächten, dabei aber betonte er mit allem Nachdruck die Behauptung, dass Gott in aller Wirklichkeit im Himmel auf einem Thron sitze [3]) — eine Behauptung, die, so unsinnig und lächerlich sie uns heute erscheint, doch damals ihre Champione hatte [4]), aus welchem Grunde Maimuni wahrscheinlich sich bewogen fühlte,

[1]) Das. 36.

[2]) Hilch. Teschuba III., 7.

[3]) Abraham Maimuni, Milchamot pag. 25.

[4]) Der die hier bereits erwähnte Mose Taku sieht ebenfalls in der Annahme, dass Gott in der Wirklichkeit auf einem Throne sitze, ein unantastbares Dogma, und wahre Gotteslästerung ist es ihm, an diesem heiligen Gedanken zu rütteln. S. כתב תמים, abgedruckt im Ozar Nechmad III., 25: אילו דברים של גידוף הם שאינו צריך לכסא, ושכחו מה שאמר מלאך

diese Behauptung in einem eigenen Capitel seines More zu bekämpfen, dieselbe als förmliche Gotteslästerung erklärend [1]).

Allein selbst unter den Männern von philosophischer Bildung glaubten Manche die Consequenzen fürchten zu müssen, welche aus der maimunischen alles vergeistigenden Schriftdeutung sich ergeben. Denn da von einem „Erscheinen“ Gottes ebensowenig wie von einem „Sprechen“ Gottes die Rede sein könne, welchen Sinn haben dann Stellen, wie „Gott redete zu Moses“, oder „Gott liess sich auf den Sinai herab?“ Wohl spricht auch Maimuni von „einer zu der Zeit in der Luft geschaffenen Stimme“. Ja, er erklärt ausdrücklich, dass bei der Offenbarung am Sinai eine solche „geschaffene Stimme“ (קול נברא) von dem gesammten Volke gehört worden war (More II., 23). Allein man fragte sich, ob dies auch wirklich Maimuni's innerster Gedanke sei. Denn man konnte nicht vergessen, dass gleich am Beginne des More (Cap. 5) eine solche Erklärung nur als blosse Concession hingestellt ward, und zwar wurden Jene, denen ein solches Zugeständniss gemacht wurde, ausdrücklich „מקצרים“ genannt. Was wäre mithin die Offenbarung im eigentlichen Sinne? Mehr ein subjectiver Vorgang innerhalb des denkenden prophetischen Geistes! [2])

אלהים ר' אליעזר קליר „נראות נושאות והם נשואות עם כסא“, וכופר בתפלה שתיקנו אנשי כ"ג: ביום השביעי נתעלה וישב על כסא כבודו

[1]) S. More I., 9 über das Homonym כסא.

[2]) Dies war indess keineswegs die Ansicht Maimuni's. In dem höchst wichtigen Briefe an Chasdai Halevi — wir sagen höchst wichtig, weil in demselben, wie es scheint, Maimuni sein philosophisches Glaubensbekenntniss niederlegen, namentlich über jene Punkte, in denen seine Gläubigkeit angezweifelt und verdächtigt worden war, sein Bekenntniss aussprechen wollte. Solche Punkte waren: Die Weltschöpfung, die Wunder, die Auferstehung und die Offenbarung — über letztere spricht er in folgender Weise: והדבר שנזקק למשה רבינו ע"ה בודאי קול נברא הוא שנמצא מן הטבע. ורבים אמרו שלא היה שם דבור גוף ולא קול, אלא שנפש משה רבינו ע"ה היתה אחוזה בדעות העליונות השכליות על דרך דבוק חאמת שהוא הגיון הדעות האלהיות מה שאין אנו יכולים לידע איך הוא. ואלו לא שנה הכתוב לומר וישמע את הקול מדבר אליו, הייתי מודה בכך. ועוד שפרשת לוחות שניית אינה הולכת כך. הילכך אין לנו לומר אלא קול נברא הוא. ויתכן שמן הענן היה יוצא וכן ראינו שלא נתגלה אליו אלא בענן, כמו שפירש בפ' כי תשא. (Iggeret Harambam Nr. 2.) Vergl. auch Narboni zu More I., 21, wo statt קול ברור immer קול ברוא zu lesen sein dürfte.

Gewiss hatte der scharfe Blick Maimuni's dies vorausgesehen — allein wir werden in einem späteren Abschnitte die bemerkenswerthen Worte citiren, mit denen Maimuni seine Vorrede zum More schloss, in denen er seine Bereitschaft erklärte, die bittern Angriffe seiner Gegner ruhig über sich ergehen zu lassen, wenn nur Einer unter Tausenden durch ihn zur Wahrheit angeleitet würde.

Und in der That hat Maimuni das grosse Verdienst, einer geläuterten Gotteserkenntniss über anthropomorphistischen Irrwahn zum Sieg verholfen zu haben. Jedaja Penini, in seiner Vertheidigungsschrift des philosophischen Studiums, gibt einen kurzen Abriss der philosophischen Literatur von Saadia bis Maimuni. Bei der Philosophie des letzteren angekommen, sagt er Folgendes: „Fast war der Anthropomorphismus zur unbestrittenen Herrschaft gelangt, in der Zeit, als die maimunischen Schriften an die Oeffentlichkeit traten. Dies ersehen wir aus den vielen Streitschriften, die in dem ersten antimaimunischen Gelehrtenkrieg verfasst wurden und welche sämmtlich Maimuni darüber verketzerten, weil er behauptet hatte, der Schöpfer des Alls habe weder Mass noch Gestalt. Wir ersehen dies ferner aus der Denkschrift des Mose b. Nachman an die französischen Rabbiner, welche Maimuni vorzüglich gegen die Anthropomorphisten in Schutz nimmt. Ebenso hatte der Dichter En-Vidas es seiner Partei zum Verdienste angerechnet, dass sie das Mass des Schöpfers zu bestimmen wisse, sowie er die Gegner dieses Unsinns zu den Ketzern gezählt.“ „Allein“, so fährt dann Jedaja fort, „heutzutage ist der anthropomorphistische Wahn mit der Wurzel ausgejätet aus allen Parteien unter uns. Wir haben nicht gehört, dass noch Jemand fest daran hielte oder sich dadurch beirren liesse, möge er zu dieser Erkenntniss auf dem Wege der Speculation oder durch blosse Uiberlieferung gelangt sein. Und wahrlich, wenn die maimunische Philosophie uns nur diesen einen Segen gebracht hätte, es würde hinreichen, um ihre Trefflichkeit zu preisen!“

Jedaja hat jedoch seine Zeit viel zu rosenfarbig angesehen. Wahr ist es freilich, dass die aufgehende Sonne der maimunischen Philosophie die feuchten Nebel und die dichten Schatten der Unvernunft mächtig auseinandergetrieben — doch keineswegs dieselben gänzlich vertrieben hatte. Selbst die Finsterlinge wagten es nicht mehr, so geradehin von einer Vermenschlichung Gottes im Sinne des Schiur Koma zu reden, aber bis zur vollen Höhe geistiger Auffassung der biblischen Anthropomorphismen war ein noch sehr weiter Weg. War auch die Schaar der Erleuchteten nicht klein, die sich hierin in dem maimunischen Geleise fortbewegte, so blieb doch auch das Heer der Dunkelmänner noch immer ziemlich gross, das Schrift und Hagada ganz buchstäblich auffasste. Die von uns Eingangs dieses Artikels gebrachte sehr alte Auffassung, nach welcher, um den

Anthropomorphismus zu mildern, בצלם אלהים nicht als Status constructus gelesen wurde, ward sogar als ein Ketzerthum ausgegeben! [1])

Tauchte doch jetzt erst die Alles umnachtende Kabbala auf — die Kabbala, die, wie seiner Zeit der Karäismus, eine Art Reaction gegen den Talmudismus bilden wollte, und zu diesem Zwecke, ganz so wie eben das Karäerthum, mit allerhand unjüdischen Elementen sich durchdrang. Solch ein unjüdisches Element war nun auch die neue Methode der Schrifterklärung. Diese Methode bestand darin, wie Dr. Grätz [2]) sehr treffend nachwies, die Anthropomorphismen der Schrift und Hagada womöglich buchstäblich und dennoch annehmbar zu deuten, und zwar dadurch, dass man zwischen Gott und Welt eine zweite von Gott emanirte Potenz schob. Diese, sagte man, erscheine unter Menschengestalt und von ihr heisse es: Wir wollen einen Menschen in unserm Ebenbilde schaffen, auf diese seien überhaupt alle vermenschlichenden Ausdrücke in der Schrift zu beziehen.

Der Leser dürfte sich jedoch hier erinnern, dass diese Weise der Schrifterklärung nicht einmal die Originalität für sich hat. Wurde doch, wie wir oben nachgewiesen, derselbe Weg schon von Benjamin Nahawendi eingeschlagen. Und auch dieser war keineswegs der Schöpfer dieser Methode, sondern hatte dieselbe islamitischen Theologen entlehnt. So bemerkt Scharastani ausdrücklich zu diesem Verfahren Nahawendi's: „Das ist dasselbe, wie wenn im Koran das Gehen und Kommen von dem Kommen eines Engels verstanden wird [3]).“ Ebenso berichtet derselbe von einigen Lehrern der Mutazila, dass sie „Alles, was in der Ueberlieferung von einem Schauen des Schöpfers vorkommt, z. B. den Ausspruch des Propheten: Gewiss, ihr werdet euern Herrn schauen, wie ihr den Mond in der Nacht des Vollmonds sehet, von dem Schauen der „ersten Vernunft“ erklärten, welche das erste Geschöpf und die schaffende Vernunft sei, von welcher die Gestalten für die andern existirenden Dinge ausgegangen seien [4]).“

[1]) Vergl. Mose Taku (כתב תמים pag. 59): הרר יעקב בר שמשון שפירש מס׳ אבות כתב שם: שמי שמפרש בצלמו בצלם אלהים ברא אותו, חיישינן שמא מין הוא, כלומר מי שעושה פסק אצל נ׳ צלם, משום שרוצה לומר שאין הק״בה צלם.

[2]) S. Geschichte VII., Note 3, S. 445.

[3]) A. a. O. Th. I., 257.

[4]) Das. S. 64.

Was hat den Aristotelismus in der jüdischen Religionsphilosophie so populär gemacht?

והבינותי מה בין אלקי אברהם ואלקי אריסטו!

Kusari, IV, 16.

Unter allen Philosophen Griechenlands hat keiner eine solche Popularität erlangt innerhalb der Denkerstuben jüdischer Forscher, und namentlich derer aus der arabischen Schule, als der grosse Lehrer des makedonischen Alexander, der Philosoph aus Stagira. Aristoteles wurde dadurch in den jüdischen Kreisen eine solch heimische, vielgenannte Persönlichkeit, dass, wie der Dichter Auerbach im „Spinoza" bemerkt, die Ausdrücke „Ristotels Kopf" oder ‚gescheit wie Ristotels" fast alltägliche Bezeichnungen geworden sind. Jüdische Jünglinge schrieben ein angebliches Gebet des Aristoteles in ihre Andachtsbücher hinein [1]). Ja man ging so weit, das geniale Haupt der Peripatetiker für einen zum Judenthume übergetretenen Proselyten zu halten [2]). Und wenn die maimonidische Philosophie ihre Wurzeln so tief einsenkte, dass alle die gegen sie erhobenen Stürme nur dazu beitrugen, ihr noch grösseren Ruhm und weitere Verbreitung zu schaffen, während die jedenfalls höchst bedeutsame Philosophie Ibn Gabirol's unter den Lavaströmen der Zeit bald so spurlos verschwunden war, dass

[1]) S. תשובות רמ"א ed Krakau p. 10 b, wo Salomo Luria schreibt: ועתה אני הגבר ראיתי כתוב בתפלות ובסדורי הבחורים רשום בהן תפלות אריסטו.

Anderseits hat es aber auch nicht an Männern gefehlt, denen die Popularität des griechischen Weisen ein Dorn im Auge war. Einer dieser Finsterlinge war Salomo Petit, am Ende des 13. Jahrhunderts, der, um seinen Abscheu gegen die Philosophie zu begründen, von Aristoteles, als ihrem bedeutendsten Vertreter, ein herabwürdigendes Mährchen erzählte. S. Grätz, Gesch. Bd. 7. S. 185 und Note 8.

[2]) Vergl. hierüber in der Frankel'schen Monatsschrift Jahrg. 1860, S. 98, unseren Artikel: „Woher ist die Sage entstanden, dass Aristoteles zum Judenthume übergetreten sei?"

erst ein Gelehrter unserer Tage das Jahrhunderte lang verschüttete Herkulanum gabirol'scher Philosophie aus dem Schutte der Vergessenheit hervorgraben musste — so hat dies theilweise auch darin seinen Grund, weil die Philosophie des jüdischen Weltweisen aus Cairo ein auf das Judenthum angewendeter Aristotelismus ist, während Gabirol, die aristotelischen Geleise verlassend, diesen ganz entgegengesetzte Elemente zur Basis seines Lehrgebäudes gemacht.

Woher jedoch kam diese so grosse Popularität des Aristoteles?

Man wird freilich uns darauf antworten: Aristoteles war der Lieblingsphilosoph des ganzen Mittelalters überhaupt, was Wunder, dass er es auch des jüdischen geworden? Er hiess der „erste Lehrer“[1]) und der „Philosoph“ κατ' ἐξοχήν — seine Philosophie war gleichsam die Sonne, um welche die ganze Denkerwelt der damals so blühenden arabischen Zunge, wie die des christlichen Scholasticismus, planetarisch sich umherbewegte und ihr das Licht entborgte, und so war es denn ganz natürlich, dass auch die jüdischen Denker, die doch zu allen Jahrhunderten der herrschenden Zeitströmung sich anschmiegten, dieser aristotelischen Sonne nachwandelten.

Wir glauben jedoch, wenn, statt Aristoteles, Epikur oder Leukipp dieser Lieblingsphilosoph des Mittelalters gewesen wäre, oder wenn dazumal ein Hegel mit seinem chimärischen Gott — einem Gott, der erst im menschlichen Denken zum Bewusstsein kommt und seine Wirklichkeit gewinnt — den Mittelpunkt der philosophischen Welt gebildet hätte, es wäre einer solchen Philosophie nimmermehr gelungen, die Sympathien jüdischer Denker in dem Grade zu gewinnen, wie dies bei der Philosophie des Aristoteles der Fall war. Es muss mithin diesem Aristotelismus etwas ganz Eigenthümliches innewohnen, das ihm die Geister und die Herzen der jüdischen Religionsphilosophen — und setzen wir immerhin hinzu, auch die der muselmanischen und christlichen — in solchem Masse eroberte. Welches ist nun diese Eigenthümlichkeit, die den Stagiriten in den Augen jüdischer Denker derart auszeichnete, dass sie ihn im Range gleich hinter die Propheten setzten?[2])

[1]) אלמעלם אלאול.

[2]) **Vergl. Maimuni's Brief an Samuel Ibn Tibbon, Ende, in der Briefsammlung.**

Die Philosophie des Aristoteles ist — man gestatte uns den Ausdruck — eine vorzugsweise religiöse, ja noch mehr, sie ist im buchstäblichen Sinne eine theologische. Seine Metaphysik — doch diesen Namen kannte Aristoteles noch gar nicht[1]) — sagen wir daher lieber seine „erste Philosophie“, war im eigentlichen Sinne eine „Theologie“, welchen Namen (θεολογία) er ihr auch wirklich beilegte. Und sie ist dies nicht nur dem Namen, sondern auch der Sache nach.

Nach Aristoteles nämlich ist die Metaphysik die Wissenschaft des Seins und seiner ersten Gründe. Wollte man eine Vielheit solcher ersten Gründe annehmen, dann bekäme man, wie Aristoteles höchst geistvoll sich hierüber ausdrückt, eine Welt, „die einem lose zusammenhängenden Drama gleichet.“ Diese ersten Gründe des Seins müssen daher in letzter Linie in eine Einheit zusammengehen, und diese Einheit, als letzter Grund alles Seins, kann nicht anders denn eine immatrielle, unbewegte Wesenheit sein, die wir Gott nennen. Derart wird, nach Aristoteles, die Philosophie in ihrem consequenten Fortschreiten zu den ersten Gründen des Seins, nichts anderes als — eine Gotteslehre, eine Theologie. Sowie im Seienden Gott das Höchste ist, so auch in der Philosophie, als der Wissenschaft des Seienden, ist die Betrachtung Gottes das Höchste, zu dem sie ausläuft und darin sie gipfelt.

In der That, schon diese blosse Bezeichnung der Philosophie als „Theologie“, als Gottesbetrachtung, musste dem religiösen Denker eine wahrhafte Verehrung vor Aristoteles und seiner Lehre abgewinnen. Während man sonst unter Philosophie den diametralen Gegensatz der Gottesverehrung sich zu denken gewohnt war, sowie man in dem Philosophen den kühnen Gottesleugner voraussetzte, that es dem gläubigen Forscher so wohl, die Philosophie als „göttliche Wissenschaft“ (החכמה האלהית, arab. עלם אלאהי),

[1]) Bekanntlich rührt der Name Metaphysik nicht von Aristoteles her. Der Rhodier Andronikos wird für den Schöpfer dieses nicht einmal echt griechischen Titels gehalten. Auch ist der Name Metaphysik keineswegs durch den Inhalt der in dieser Schrift behandelten Wissenschaft entstanden, sondern nur durch die Stellung dieser Schrift hinter den naturwissenschaftlichen Büchern (τὰ μετὰ τὰ φυσικὰ scil. βιβλία). μετὰ bedeutet mithin hier nicht trans (so dass Metaphysik etwa durch Transcendentalphilosophie wieder zugeben wäre), sondern post. Daher schreiben die jüdischen Philosophen sehr richtig: מה שאחר הטבע, und nicht: מה שלמעלה מן הטבע.

sowie den Philosophen als „göttlichen Weisen“ (חכים אלאהי) bezeichnen zu können [1]).

Und wie ist der Gott beschaffen, der aus dieser aristotel. Wissenschaft der ersten Gründe als nothwendige Consequenz hervorgeht?

Der aristotelische Gott ist reinster Geist, reinste Einheit, unabhängig von Allem ausser ihm selbst (absolut), reinste Wirklichkeit (ἐνέργεια), daher erhaben über jeden Begriff von Entwickelung Veränderlichkeit, Zeit, Raum und Bewegung, höchste Güte (τὸ εὖ), rein persönlich und ausserweltlich — mit einem Worte der Inbegriff der höchsten Vollendung und Erhabenheit. Ja, diese Erhabenheit Gottes tritt dem Aristoteles so klar zu Tage und erfasst ihn zugleich mit solch bewältigender Macht, dass er, wie ein religiös Begeisterter, zu einer fast hymnischen Schilderung der Gottheit sich erhebt (Met. XII, 7), was um so ergreifender klingt, als man sonst bei Aristoteles an eine fast trockene Prosa, an eine feste, nüchterne Kunstsprache und ein absichtliches Vermeiden poetischer Bildersprache gewohnt ist.

Konnte solch eine, in entschiedenster Gottesbewunderung gipfelnde Philosophie verfehlen, auf den religiösen jüdischen Denker sympathisch einzuwirken?

Dass Gott, als reinste Wirklichkeit, unabhängig von der Zeit, mithin ewig sein müsse, dies hat kein Philosoph vor Aristoteles so klar nachgewiesen, weil eben Keiner vor ihm den Zeitbegriff so einleuchtend zu definiren gewusst — eine Definition, die, wie C. H. Weiss in den deutschen Anmerkungen zu Aristoteles' Physik IV, 11 (ed. Leipzig 1829 S. 527) bemerkt, „durchaus an jene neuere Ansicht des Zeit- und Raumbegriffes erinnert, welche beide blos als Formen der sinnlichen Anschauung bezeichnet.“

[1]) Auch רבני (= Theolog, arab. רבאני, abgeleitet von רב = Gott, der Herr — vergl. hierüber More ha-More, p. 148) wurde daher der Metaphysiker genannt. So sagt Maimuni in der Einleitung zum More: חכם אלהי רבני, ferner in der Einleitung zu Sefer Hamizwoth: מחבריהם היו משוררים לא רבנים (Sachs., Hatechija S. 4). Die Gottheit heisst daher auch רבנות. So in Gabirol's Mekor Chajim III, 31: ידיעת הרבנות, in Kusari I, 95: השגחה הרבונית, in Falaquera's Hamewakesch, pag. 47 b.: הוא נבדל ברבנותו משאר הנמצאים. Isak Arama nennt daher auch die Metaphysik: חכמת הרבנות (Akeda, Pforte 1). — Wir bemerken gelegentlich, dass, wahrscheinlich verleitet durch den Titel Theologie, den Aristoteles zuweilen seiner Metaphysik beilegt, man auch die aus dem Arabischen übersetzte pseudonyme Schrift „Theologie“, über die Munk, Mélanges pag. 248, ausführlich berichtet, dem Aristoteles zugeeignet hat.

Und welch ein wahrhaft religiöser Geist ist es, der die aristotelische **W e l t a n s c h a u u n g** durchdringt!

Aristoteles nämlich zählt bekanntlich vier metaphysische Principe oder Gründe alles Seienden auf: Stoff, Form, bewegende Ursache und Zweck. Bei einem Hause z. B. ist das Material der Stoff, der Bauplan die Form, der Baumeister die bewegende Ursache, das wirkliche Haus endlich der Zweck. Diese vier Grundbestimmungen alles Seins reduciren sich jedoch bei näherer Untersuchung nur auf **e i n** Princip, nämlich den **Z w e c k**. So ist in unserem Beispiele das Material nach dem Zwecke gewählt, den das Haus erfüllen soll; die Form ist diesem Zwecke gemäss entworfen, und die den Baumeister bewegende Ursache ist ebenfalls nur der zu verwirklichende Zweck, nämlich das zu bauende Haus. Und wie bei dem Kunstwerke, so zeigt sich ganz dasselbe auch bei allen Gebilden der Natur. Ueberall ist es der Zweck, der den ihm am besten geeigneten Stoff wählt, der die geeignetste Form bestimmt, und der die bewegende Ursache leitet. Daher der Ausspruch des Aristoteles: „Alles Werden in der Natur geschieht um des Wesens willen, das Wesen aber ist der **Z w e c k**“ [1]). In welch herrlichem Lichte erscheint uns dadurch die Welt, in welcher überall der Zwek der leitende Gedanke ist, in der nirgends Zufälligkeit, Ungefähr, Planlosigkeit, sondern allenthalben ordnender Gedanke, plan- und zweckvolle Weisheit zu Tage tritt!

„Die Natur ist weise, sie schafft nirgends ohne Zweck“ [2]), ist ein von den jüdischen Philosophen dem Aristoteles [3]) nachgeschriebener Satz.

Doch wie, wollte Arist. dadurch vielleicht die Natur an die Stelle Gottes setzen? War er vielleicht ein Bekenner des **P a n t h e i s m u s**?

[1]) Vergl. Phys. II, 3; Met. I, 3. — Der Zweck wird von Arist. zugleich als das „Gute“ bezeichnet, und da Gott, der erste Zweck im Seienden, in der Gestalt des zweckmässigen Gedankens die Welt durchdringt, daher wird Gott von Aristoteles *τὸ εὖ* genannt.

[2]) הטבע חכם ולא יפעל דבר לבטלה — s. Kusari I, 76, V, 12; More II, 14. III, 25, ein Satz, den übrigens auch schon der **T a l m u d** hat. S. Sabb. p. 77 b: כל מה שברא הקב"ה בעולמו לא ברא דבר אחד לבטלה. Die Schrift „Sechut Adam“ (S. oben S. 228, wo wir jedoch irrthümlich Nachmanides als Verfasser angaben) von David di Rocca Martica hat ebenfalls diesen Satz: הטבע לא יפעל בטל, אף כי הדבור המקודש.

[3]) S. de part. anim. I, 1: *ἡ φύσις ἕνεκα του ποιεῖ πάντα*. de Coelo II, 4: *ὁ ϑεὸς καὶ ἡ φύσις οὐδὲν μάτην ποιουσι.*

Keineswegs! Die aristotelische Lehre von Gott, als dem absoluten Geist, in welchem nichts ist, was erst vom Vermögen heraus zur Actualität gelangen müsste, sondern der sein ganzes Sein in der Gesammtheit seines Wesens herausgearbeitet hat zur schlechthinigen Vollendung, und der daher reinster Geist sein muss, da jedes Wesen, das noch mit Materie behaftet ist, als solches dem Wechsel, der Entwickelung und Veränderung unterthan bleibt — die Lehre von einem solchen Gott, der unendlich erhaben sein muss über die in steter Entwickelung begriffene, sinnlich gegebene Welt, hat wol durchaus nichts gemein mit dem Pantheismus der Eleaten.

Aristoteles sucht das Fürsichsein Gottes, und sein dennoch zur Welt bestehendes Verhältniss, wie dies öfters in seiner Art ist, an einem Gleichnisse klar zu machen. Metaph. XII, 10:

„Untersuchen wir“, sagt er, „in welcher Weise das Weltganze das Gute — d. h. Gott — in sich begreift; ob es etwas Gesondertes, Fürsichseiendes (κεχωρισμένον τὶ) ist, oder die Ordnung, oder ob vielmehr beides verbunden sei wie bei einem Heere. Die Trefflichkeit des Heeres nämlich beruht sowohl in der Ordnung als im Feldherrn, doch mehr noch in diesem; denn der Feldherr ist nicht durch die Ordnung des Heeres, sondern diese durch ihn bedingt.“

In dem unmittelbar vorhergehenden Kapitel (Met. XII, 9) sprach Aristoteles davon, dass Gott eine sich selbstdenkende Intelligenz (νόησις νοήσεως) sei[1]), denn ihm zieme es, dass er das Beste denke, dieses aber ist nur Gott, als das Vollkommenste selber; auch müsste, wenn sein Gedanke ein Anderes als er selber wäre, Gott erst vom Vermögen heraus zur Actualität gelangen. Da jedoch demgemäss Gott als blos beschauende theoretische Vernunft gefasst werden könnte, ohne zur Welt im Verhältnisse zu stehen, so beeilt sich Aristoteles, in dem gleich darauf folgenden Kapitel 10, das Verhältniss Gottes zur Welt an dem obigen Gleichniss auseinanderzusetzen. Wie der Feldherr, von dem die Ordnung ausgeht, dem Heere innewohnt und doch selbstständige Existenz hat, so soll auch Gott als die Welt durchdringend und doch für sich seiend gedacht werden. — Wir he-

[1]) Sollte nicht der talmudische Satz (Berach. 7a) מניין שהק"בה מתפלל vielleicht einen ähnlichen Gedanken aussprechen wollen?

ben dies hier besonders hervor, weil ganz dieselbe Gedankenfolge uns auch bei Maimuni entgegentritt. Im More I. Absch. 68, wird nämlich ebenso von Gott als der sich selbst denkenden Intelligenz gehandelt. In den zwei unmittelbar darauf folgenden Abschnitten jedoch wird das Verhältniss Gottes zur Welt besprochen, und zwar wird Absch. 69, Gott als die leitende Ordnung der Welt, dann Absch. 70, seine Ausserweltlichkeit gezeigt.

Nur zwei Momente sind es, welche die mittelalterliche jüdische Religionsphilosophie zum Kampfe gegen den Aristotelismus herausforderten. Das eine ist die Vorsehungstheorie, wie eben das ganze Mittelalter, gestützt auf die Schrift de Mundo cap. VI [1]), dieselbe als aristotelisch ausgab, und nach welcher Aristoteles die Providenz nur auf die Gattungen, nicht auf die Einzelwesen ausdehnte [2]). Das andere Moment betrifft die aristotelische Schöpfungstheorie, nach welcher keine zeitliche Schöpfung anzunehmen ist, und ebenso auch keine Zeit, in welcher der erste Beweger nicht bewegt hätte.

Allein die Verehrung gegen den Stagiriten hatte sich der Herzen schon zu sehr bemächtigt, als dass man selbst in dieser letzteren Theorie, obschon einen Cardinalpunkt des Judenthums berührend, ganz den Stab über ihn gebrochen hätte. Man suchte im Gegentheil ihn dadurch in Schutz zu nehmen, dass man verschiedenen Stellen entnehmen zu können glaubte, Aristoteles habe keineswegs die Weltewigkeit mit apodiktischer Gewissheit behauptet, sondern nur Bedenken und Zweifel hierüber ausgesprochen. (S. Kusari I, 65; More II, 15).

Und wie denkt Aristoteles über den menschlichen Geist? Wol hatten schon im Alterthum die Ansichten darüber sich getheilt, ob Aristoteles eine persönliche Fortdauer nach dem Tode, oder nur ein Aufgehen in den allgemeinen Weltverstand ange-

[1]) Bekannt ist indess, dass diese dem Arist. zugeeignete Schrift apokryph ist. S. Brandis: Aristoteles I, S. 120.

[2]) In folgender Stelle der Ethik stellt übrigens Arist. eine Vorsehungslehre auf, die ganz der jüdischen entspricht: *Ὁ δὲ κατὰ νοῦν ἐνεργῶν καὶ τοῦτον θεραπεύων καὶ διακείμενος ἄριστα καὶ θεοφιλέστατος ἔοιχεν εἶναι. Εἰ γάρ τις ἐπιμέλεια τῶν ανθροπίνων ὑπο θεῶν γίνεται, ὥσπερ ἔοιχαι, καὶ εἰὴ ἂν εὐλόγον χαίρειν τε αὐτοῦς τῷ ἀρίστῳ καὶ τῷ συγγενεστάτῳ καὶ τοῦς ἀγάποντας μάλιστα τοῦτο καὶ τίμοντας, ἀντευποιεῖν, ὡ̃ς τῶν φιλῶν αὐτοῖς ἐπιμελουμένους, καὶ ὀρθῶς τε καὶ καλῶς πράττοντας.*

nommen. Doch hatten die jüdischen Religionsphilosophen, denen die aristotelische Psychologie (da auch in dieser, ebenso wie in der Metaphysik, die Tendenz vorherrscht, das Uebergewicht des Geistes der Materie gegenüber zu wahren) des Trefflichen so vieles darbot, sich lieber an die erstere Ansicht gehalten.

Die aristotelische Ethik sah der jüdische Religionsphilosoph mit dem Auge der höchsten Verehrung an. Die Tugendlehre des Aristoteles, seine Definition des höchsten Gutes, der Glückseligkeit, der aristotelische Tugendbegriff, seine Lehre von der richtigen Mitte[1]), die Aristoteles als regulative Formel, als Massstab des sittlichen Handelns aufstellt — alles das liess sich mit den ererbten jüdisch-ethischen Begriffen so trefflich in Uebereinstimmung bringen. Namentlich in der aristotelischen Lehre von der σωφροσύνη, welche die in der Befriedigung der Begierde vorhandene Lustempfindung nicht als menschliche, sondern nur als thierische Glückseligkeit erklärt (Eth. 111, 10), freute sich der jüdische Denker, die vollkommene Uebereinstimmung mit der tiefsittlichen talmudischen Anschauung zu erkennen[2]).

Allein diese hingebungsvolle Verehrung vor dem grossen griechischen Weisen hat der jüdischen Religionsphilosophie, und vorzüglich der des Maimonides, als des grössten Verehrers des Aristotelismus, gar manche Spuren eingeprägt, die mit einer wahrhaft jüdischen Philosophie sich nur sehr schwer vereinen und in Ausgleich bringen lassen.

Wir werden hier einige derselben in's Auge fassen.

Jene berühmte, von uns bereits mehrfach erwähnte aristotelische Definition des absoluten göttlichen Geistes, als persönliche Einheit „des Denkens, des Denkenden und des Gedachten“ (Met. XII. 7 und 9), hat auch die jüdische Religionsphilosophie ohne Bedenken sich angeeignet[3]). Aber hat man schon Mühe,

[1]) Dieselbe ist ein wahrhaft jüd. ethischer Lehrsatz geworden. S. Maim. 8 Absch. cap. 4. Vergl. auch ש"לה zu 2. M. 26, 28. Anklänge an diese Lehre lassen sich wirklich auch im Talmud nachweisen. S. z. B. jer. Chagig II. 1:
התורה הזו דומה לשני שבילין.... מה יעשה יהלך בא צע.

[2]) Vergl. More III, 49, wo das talmudische אם פגע בך מנוול זה וכו' mit einem ethischen Ausspruch des Aristoteles übereinstimmend gefunden wird.

[3]) S. Ibn Esra, Exod. 34, 6; Maimuni, Jesode ha-Tora III, 10; More I, 68. — Wir haben schon früher angeführt, dass Leone Hebraeo darum auch sagte, Gott sei l'amore, l'amante e l'amato. Indess hatte schon vor ihm

diese aristotelische Definition, nach welcher Gott nichts weiter thue, als sich selber denken, und sonach mit seiner Thätigkeit ganz ausserhalb der materiellen Welt stehe, mit jener anderen aristotelischen Definition, welche Gott als „ersten Beweger" bezeichnet, in Einklang zu bringen — wie will man nun erst eine solche Definition mit dem Gotte, wie ihn das Judenthum lehrt, in Einklang bringen!

Der aristotelische Gott ist wol auch das Gute, aber dieses Gute bedeutet da blos das Vollkommene, Zweck- und Planvolle (Met. X, 10), nicht jene, vom Judenthume verkündete, unbegrenzte Güte und Liebe, mit der Gott seine Welt umfasst. Der ewig unbewegte, sich selbst nur denkende Gott des Aristoteles ist eben zu erhaben, um das minder Vollkommene, das Nichtgöttliche lieben zu können. *ἄτοπον γὰρ ἂν εἴη εἰ τις φαίη φιλεῖν τὸν Δία.*

Doch sehen wir weiter. Wie Aristoteles seinen Gott nur in der Form des Denkens thätig und glücklich sein lässt, so auch lässt er den Menschengeist nur von Seiten seines thätigen Verstandes mit Gott eins sein und eins werden. Gott als der höchste Gedanke kann auch nur durch den Gedanken erfasst werden, und zwar durch das Denken in der höchsten und intensivsten Gestalt. Nur das philosophische Denken ist es, welches das Göttliche, das der Mensch in sich trägt, zur vollen Entfaltung bringt. Allein dieses ist natürlich nur einem sehr kleinen Theile der Menschheit möglich, nämlich dem philosophisch gebildeten.

Wie antijüdisch solch eine Anschauung ist, weiss wol Jeder, der nur einigermassen das Judenthum kennt, da dies vorzugsweise eine Religion der That, nicht die eines beschaulichen, theoretischen Denkens ist. (Vrgl. Mischna Aboth 1, 17). Der philosophirende Koheleth konnte seinem Buche nur dadurch ein jüdisches Gepräge geben, dass er es mit den Worten schloss: ס"ד ה"נ את האלהים ירא ואת מצותיו שמור כי זה כל האדם [1].

Und trotzdem hat Maimuni die aristotelische Anschauung ganz zu der seinigen gemacht, und zwar hatte dieselbe so tief in sein

der christliche Scholastiker Raymundus Lullus (geb. 1235) vom Wesen Gottes gesagt, es sei amans, amatus et amare. S. Stöckel, „Geschichte der Philosophie des Mittelalters", S. 943.

[1]) Der in der ersten Hälfte des 17. Jahrh. blühende Homiletiker Asaria Figo (Derascha 36) bezieht die Worte כי זה כל האדם eben auf die aristotelische Ansicht, dass man nur durch philosophische Erkenntniss der höchsten Seligkeit theilhaft werden könne, was mithin nur einem äusserst kleinen Theile der Menschheit möglich wäre. Jedoch „Gott fürchten und seine Gebote halten — dies können alle Menschen."

System sich eingelebt, dass sie in allen seinen Schriften, die er in den verschiedensten Lebensaltern, als Jüngling, Mann und Greis verfasste, wiederkehrt: Nur der denkende Mensch könne sich mit Gott vereinigen; nur durch philosophische Erkenntniss werde die geistige Anlage des Menschen zur positiven Realität entwickelt, und nur dadurch der Unsterblichkeit theilhaft. Als Maimonides die „acht Abschnitte“ schrieb, war er lernender Jüngling, er hatte eben damals in die aristotelischen Forschungen sich vertieft. Den ersten dieser acht Abschnitte schliesst er mit den Worten: „Wisse, dass die Seele als der Stoff und die Vernunft als ihre Form zu betrachten sei. Gelangt nun die Seele nicht zu dieser Form, dann ist die Existenz der ihr verliehenen Anlagen eine vergebliche. Und dies ist der Sinn der Schriftworte (Spr. 19, 2): Wenn die Seele ohne Erkenntniss bleibt, ist nicht gut“. Was hier der Jüngling Maimonides schrieb, das bestätigte der Mann in Misch Thora (hilch. Tesch. 8, 3); das wiederholt er später noch ausdrücklicher im More III, 27 und 54, wo er hervorhebt, dass die Tugend, die sittliche Vollendung nur die Vorstufe sei zu einem weit höheren Ziele, das dem Menschen gesteckt ist, nämlich zu geistiger Vollendung, intellectueller Erkenntniss, und dass nur diese allein es sei, nicht gute Sitten und Thaten, was den Menschen der Unsterblichkeit theilhaft macht. — Ja noch als lebensmüder Greis schliesst er seinen bekannten Brief an die Gemeinde zu Marseille mit den Worten: „Ich rathe euch, pflanzet den Baum der Erkenntniss und geniesset seine Früchte, dann werdet ihr des ewigen Lebens theilhaft werden!“

Dass der Mensch das vorzüglichste Geschöpf Gottes, gleichsam der König der Schöpfung sei, ist ein Gedanke, der das talmudische und selbst das biblische Judenthum durchzieht — ja sogar den Gestirnen gegenüber wird der Vorzug des Menschen geltend gemacht. Dies scheint aus Psalm K. 8. hervorzugehen. Der Midrasch sagt hierüber: „Der Fussballen des ersten Menschen verdunkelte den Sonnenball“. Anders jedoch dachte hierüber Aristoteles. Ihm war das Weltganze ein Organismus, dessen stufenmässige Gliederung in den Gestirnen gipfelt. Diese sind daher weit göttlicherer Natur als der Mensch, denn sie stehen dem ersten Beweger am nächsten und rollen in ewig unveränderlicher Bewegung ihre Kreise. Maimonides folgt hier nun wiederum lieber dem Aristoteles. Auch ihm sind die Sterne belebte, intelligente

Wesen und weit höherer Natur als der Mensch (Jesode ha-Tora III, 9; More I, 59; II, 4 und 5; III, 14). Ja, während der viel schlichtere Saadia den Psalmenvers: „Die Himmel erzählen die Ehre Gottes“ in metaphorischem Sinne erklärt, wollte Maimuni, und vor diesem schon Abraham Ibn-Daud, dies in ganz buchstäblichem Sinne verstehen.

Aristoteles rechnet begünstigende irdische Verhältnisse, wie Gesundheit, Ehre, Macht, Schönheit, Reichthum, ja sogar vornehme Geburt und wohlgerathene Kinder, zur Vorstufe menschlicher Glückseligkeit, denn ohne soziale Stellung und Besitz lasse sich sehr oft die Tugend nicht durchführen und das Gute nicht verwirklichen. — Wir halten dies nicht für übereinstimmend mit der jüdischen Ansicht, da das Judenthum im Gegentheil lehret, der Mensch müsse, stärker als sein äusseres Geschick, diesem auf sein inneres, moralisches Leben durchaus keinen zwingenden Einfluss zukommen lassen, ja, nach dem Talmud werden irdische Leiden sogar als ein Beförderungsmittel menschlicher Vollkommenheit angesehen [1]).

Maimuni jedoch acceptirt die aristotelische Ansicht und gestaltet seine Auferstehungstheorie danach. Die Auferstehung sei nöthig für jene ausgezeichneten Naturen, die, früher unter ungünstigen Verhältnissen lebend, ihre geistigen und sittlichen Fähigkeiten nicht genug entwickeln konnten; sie müssen daher ein zweites Mal in das irdische Leben zurückkehren, um unter günstigeren Verhältnissen ihre geistige und sittliche Reife zu erlangen.

Wir haben bereits davon gesprochen, dass auch Aristoteles von einer Unsterblichkeit des Menschengeistes ausdrücklich redet (S. de Anima c. 5). Allein wie weit ab steht der aristotelische Unsterblichkeitsbegriff von dem im Judenthume recipirten! Von einer wahrhaft persönlichen Fortdauer, wie sie das Judenthum sich denkt, kann bei Aristoteles fast gar nicht die Rede sein.

Aristoteles nämlich unterscheidet im menschlichen Geiste zwei Factoren: den thätigen und den leidenden Verstand. Der erstere ist das rein theoretische Vermögen, welches im Erfassen der letzten und allgemeinsten Principien sich bethätigt. Unabhängig vom leiblichen Organismus ist er unendlicher Entwicklung fähig und unsterblich. Ihm gegenüber steht der leidende Verstand, in dessen Gebiet die Wahrnehmung, Vorstellung, das Begehren, das Gedächtniss und die Phantasie gehören. Als materielle Kraft ist er vergänglich und wird mitsammt dem Körper eine Beute des Todes. Alle geistigen Errungenschaften, die der thätige Verstand während der irdischen Entwickelung in sich aufgenommen,

[1]) Vergl. z. B. Talmud Chag. 9b: יאי עניותא לידודאי, oder Berach. 5a: נאמר ברית במלח. ג׳ מתנות טובות נתנו לישראל וכלם ע״י יסורין; ונאמר ברית ביסורין; כל שהקב״ה חפץ בו מדכאו.

bleiben dessen Eigenthum auch nach dem Tode des Leibes, jedoch das Gedächtniss, als Eigenthum des leidenden Verstandes, stösst der Geist nach seinem Scheiden aus dem irdischen Leben von sich [1]. So schreibt Aristoteles ausdrücklich (de Anima I, 4): „Wenn einmal der Körper zerstört ist, erinnert sie sich nicht mehr an Etwas, noch liebt sie Etwas. Denn dies war nicht Eigenthum der Seele, sondern dessen, welches starb“. (*διὸ καὶ τούτου φθειρομένου, οὔτε μνημονεύει, οὔτε φιλεῖ. οὐ γὰρ ἐκείνου ἦν, ἀλλὰ τοῦ κοινοῦ, ὅ ἀπόλωλεν.*)

Was ist jedoch ein Fortleben der Seele ohne Rückerinnerung, ohne Gedächtniss und Bewusstsein dessen, was während des irdischen Daseins mit ihr vorgegangen?

Und wie verhält sich der bedeutendste Repräsentant der jüdischen Religionsphilosophie, Maimonides, zu dieser aristotelischen Seelentheorie? Dieselbe hatte von den Commentatoren die verschiedenartigste Auslegung erfahren. Einer dieser Auslegungen folgt Maimuni, es ist die des Alexander aus Aphrodisias, indem er die Seele keineswegs als eine Substanz, sondern als blosse körperliche Anlage erklärt. Doch wie ist nach dieser Theorie eine Unsterblichkeit denkbar, da die Seele, als eine körperliche Kraft, mit ihrem Träger, dem Körper, zugleich dem Tode erliegen müsste? Darauf antwortet Maimonides: Die Seele, die ursprünglich nur „hylischer Verstand“ war, verwandelt sich durch Aneignung von intellectuellen Erkenntnissen in eine substantielle Vernunft, die, nicht mehr vom Körper abhängig, der Unsterblichkeit theilhaft wird.

Doch wie entspricht diese gekünstelte Seelentheorie der schlichten, doch in ihrer Schlichtheit so erhabenen Seelentheorie der Bibel, die diese gleich auf ihrem ersten Blatte uns entgegenbringt? Als der Verfasser des „Akeda“ in der Pforte 6, diese maimunische Lehre verschiedenen rabbinischen Aussprüchen aufzuzwingen sich bemühte, da schrieb Menasse ben Israel: „Wollte Gott, diese Pforte bliebe verschlossen, dass Niemand darin eindringe, und ganz richtig sagt das Sprichwort: Je grösser der Mann, um so grösser seine Irrthümer!“ (Nischm. Chajim II, 2).

So hat der in den jüdischen Kreisen so populär gewordene Aristotelismus, obschon thatsächlich sehr viele Momente enthaltend, die von innigem religiösen Geiste durchhaucht sind, anderseits der jüdischen Religionsphilosophie manche Theorien eingefügt, die nur schwer mit den echt jüdischen Anschauungen in Einklang zu bringen sind.

[1]) **Auch Ahron b. Elia (Ez Chajim c. 106) sagt von Ibn Rosch:**
ואמר, לא נזכור אחרי המות כל מה שהיינו יודעים.כשהיינו מחובר עם הגוף.

Aus der Naturphilosophie
des
jüdischen Mittelalters.

Zu den Vorkenntnissen, die das Studium der fast grossartig zu nennenden religionsphilosophischen Literatur des jüdischen Mittelalters erleichtern, gehört unstreitig auch, und zwar nicht in letzter Linie, die mittelalterliche Naturphilosophie. Die Physik Ibn Sina's, von Scharastani rhapsodisch dargestellt, wird zu diesem Zwecke mit grosem Nutzen studirt werden. Es gilt dies auch theilweise von dem folgenden Werke: „Die Naturanschauung und Naturphilosophie der Araber im zehnten Jahrhundert. Aus den Schriften der lauteren Brüder übersetzt von Dr. Fr. Dietrici“ (Berlin 1861). Es wäre vielleicht ein dankenswerther Versuch, auch aus der Naturphilosophie der jüdischen Araber die wichtigeren Materien zusammenzutragen und aneinanderzureihen.

Wir geben im vorliegenden Abschnitte einige solche Materien, von denen jedoch, ein Theil schon in die Metaphysik hinüberspielt.

I. Die Atomistik in der jüdisch-arabischen Literatur.

Atome [1]) werden bekanntlich die einfachen, untheilbaren Urstoffe genannt, die nach der Hypothese vieler Naturforscher die Grundbestandtheile bilden, aus denen alle Körper zusammengesetzt sind. Die Lehre von den Atomen steigt, wie bekannt, hoch in's Alterthum hinauf. Es bleibe hier dahingestellt, ob, wie Strabo [2]) behauptet, schon der Phönizier Moschus die Atomistik gelehrt, oder

[1]) עצמים פרדים, arab. אלגואהר אלאפראד; auch חלק בלתי מתחלק, אלגז גיר מנקסם (אלדי לא יתגזא); bei Saadia: נשמיים רוחניים und נקודות קטנות. Griech. ἄτομοι, σώματα ἀδιαίρετα; lat. corpuscula; puncta physica.

[2]) lib. 16.

ob nach Laertius [1]) und Cicero [2]) erst Leukipp hiermit den Reigen eröffnete, genug, sie gehört jedenfalls schon den ältesten Philosophenschulen an.

Es hat indessen kein System wie eben dieses alle Wandlungen der Wissenschaft im Laufe der Jahrhunderte mit durchgemacht, und den mannigfachsten Modificationen einer jeweiligen Naturanschauung, von Demokrit und Epikur bis auf Lucretius [3]), bis auf Gassendi [4]) und Newton [5]), Boerhaave und Lesage, ja bis auf die neueste Zeit herab — wo an die Stelle des Atoms das „Molecule" getreten ist — so geschmeidig sich gefügt.

Es muss jedoch vor Allem ein höchst wesentlicher Differenzpunkt zwischen der alten helenistischen Atomistik und jener, die wir hier im Auge haben, hervorgehoben werden. Während nämlich die ersten Anhänger dieses Systems den letzten Grund der Bewegung in der Materie selbst suchten, jede Einmischung einer weltbildenden Vernunft zurückwiesen, um an deren Stelle den „Zufall" (τύχη) und die schlechthinige „Nothwendigkeit" (ἀνάγκη) zu setzen, haben wir es hier im Gegentheil mit einer religionsphilosophischen Schule zu thun, die für die Schöpfung aus Nichts mit allen möglichen Beweisen auftrat, nicht nur den Urgrund aller Bewegung in Gott suchte, sondern überhaupt jedes Causalitätsgesetz aufhob, um an dessen Stelle den jedesmaligen Willen Gottes zu setzen — wir handeln nämlich hier von der Atomistik der „Mutakallimun".

Ein jeder Körper, sowie das Universum überhaupt, lehrten diese, bestehe aus überaus kleinen, einander ganz gleichen, undurchdringlichen und jeder fernern Theilung unfähigen Substanzen, deren jede für sich keine Quantität habe, da diese, die Quantität, nur durch die Verbindung mehrerer Atome, die erst zusammen einen Körper bilden, entstehe. Es bleibt hier freilich die schon von Aristoteles gegen die Atomenlehre erhobene Frage, wie es denkbar sei, Ausgedehntes aus Nichtausgedehntem abzuleiten, so dass aus der Verbindung von Substanzen ohne Quan-

[1]) lib. I, 9. segm. 30.

[2]) de natura Decrum. lib. I, cap. 24.

[3]) de rerum natura, lib. VI.

[4]) Animadversiones in X. libr. Diogenis Laert., qui est de vita, moribus placitisque Epicuri. Lyon 1675.

[5]) Principa philosophiæ naturalis.

tität und Dimension Körper hervorgehen sollten[1]). Jedoch den Kelam — so nannte sich nämlich die erwähnte religionsphilosophische Schule — genirte eine solche Frage nicht sehr, er hat auch darauf seine stereotype Antwort: So eben will es Gott!

Wenn jedoch die Atome einander qualitativ ganz gleich sind, woher dann die Mannigfaltigkeit in der Erscheinungswelt, da doch alle Körper nichts anderes sind, als eine Zusammensetzung aus denselben Urstoffen? Darauf antwortete diese Schule, dem Wesen nach seien freilich alle Atome einander gleich, doch trage jedes derselben irgend eine zufällige Bestimmung an sich — zufällig in der philosophischen Wortbedeutnng, nach welcher jede Eigenschaft, die nicht im Wesen eines Dinges beruht, eine zufällige Bestimmung, ein Accidens genannt wird. Was mithin die Dinge allesammt von einander unterscheidet, das sind eben nur lauter Accidenzen, so dass die Pflanze, das Thier und der Mensch sich von einander nur durch zufällige Bestimmungen unterscheiden, ja sogar der Engel und der Wurm, beide aus denselben gleichartigen Atomen bestehend, sind dem Wesen nach ganz gleich und unterscheiden sich nur durch accidentielle Formen[2]).

[1]) **Ebenso ist dies der dritte von den vier Einwürfen, die Saadia (l. c. I, 4) gegen die Atomistik erhebt:**
והשלישית שאני מרחיק ומחשב לשקר הצטיירות מה שאינו לא ארוך ולא רחב ולא עמוק עד שיהיה ממנו הארוך והרוחב והעומק.

[2]) **S. hierüber More I., 73, Präm. 8. — Dass in diesem Punkte die Philosophie Ibn-Gabirol's jener des Kelam gleichkommt, weiss jeder Kundige. Denn auch die Gabirol'sche Philosophie lässt alle Wesenheiten, körperliche wie geistige, aus der Einen Urmaterie hervorgehen, und nur die Form bilde den Unterschied zwischen Wesen und Wesen überhaupt und zwischen Körperlichem und Geistigem insbesondere (Mekor Chajim IV). Hierdurch erklärt sich uns Folgendes. Maimuni definirt den Körper derart:** אין גות המרחקים הוא הגשם, אבל הגשם הדבר המורכב מחומר וצורה **(More I, 76): „Das Wesen des Körpers machen nicht die Dimensionen aus, sondern die Zusammensetzung aus Materie und Form" — und Scheyer („Das psycholog. System etc. S. 110) sagt mit Recht, dass der Verfasser des** רוח חן, **welcher cap. 1 schreibt:** וגדר הגשם הוא כל דבר שיש לו שלשה רחקים, **im Widerspruch mit Maim. stehe. — Ibn Gabirol jedoch hat eine ganz andere Definition des Körpers, als sie später Maim. gab, er sagt (a. a. O. lib. II, 2):** וכשתגדור אותו (את הגוף) תאמר שהוא הארוך והרחב והעמוק. **Diese Divergenz zwischen Gabirol und Maimuni in der Definition des Körpers ist eben nur eine nothwendig sich ergebende Consequenz dieser zwei verschiedenen Philosophien. Nach Maimuni sind Geister „Formen ohne Materie"**

Jede Zusammensetzung aus Stofftheilen ist aber nur auf zweifache Weise denkbar: Chemisch, wenn die Stoffe sich innerlich durchdringen, und technisch, wenn die Theile blos äusserlich sich aneinandersetzen. Da die Atome jedoch vermöge ihrer Undurchdringlichkeit nicht ineinander eingreifen können, so sind die aus ihnen bestehenden Dinge nur Aggregate oder Conglomerate, da sie nicht durch Mischung, sondern durch Anlagerung [1]) hervorgegangen sind. Alles Entstehen und Vergehen in der Natur ist mithin nur locale Veränderung. Treten die Atome zu einander dann wird ein Körper, treten sie aus einander, dann hört der Körper als solcher zu sein auf.

Als in neuerer Zeit erkannt wurde, welch eingehendes Studium der deutsche Philosoph Leibnitz dem maimunischen „Führer" zugewendet, glaubte man die Ansicht zurückweisen zu müssen, als ob etwa die Leibnitz'sche Monadologie Berührungen mit der Atomistik der Mutakallimun hätte (S. Leibnitz, la philosophie juive etc. par A. Foucher de Careil. Paris 1861, pag. 36—39). Allein der charakteristische Unterschied zwischen den Monaden und den Atomen ist stets bekannt gewesen [2]). Die Atome sind einander qualitativ gleich, nach Leibnitz dagegen gibt es keine zwei Dinge in der Welt, die sich völlig gleich wären, und so sind auch die Monaden untereinander wesentlich verschieden. Ferner ist die Leibnitz'sche Monade ein vorstellendes Wesen, sie ist ein lebendiger Spiegel des Universums und trägt die Allheit auf ideelle Weise in sich. In jeder Monas kann deswegen von einem Alles Sehenden und Alles Wissenden Alles gelesen werden [3]). Ja, jede Monas ist, nach Leibnitz, ein Gott im Kleinen (parvus in suo

(צורות נפרדות), und im Gegensatze zu dem materienlosen Geist wird der Körper definirt als die Zusammensetzung aus Materie und Form, während die aus dieser Zusammensetzung sich ergebenden Dimensionen nur als Accidenzen zu betrachten sind. Da hingegen nach Gabirol selbst der Geist aus Materie und Form besteht, so muss der Körper, im Gegensatze zum Geist, als „drei Dimensionen habend" definirt werden.

[1]) הרכבת שכנות, arab. תרכיב מגאורה.

[2]) Vergl. hierüber Salomon Maimon, גבעת המורה cap. 73; Schwegler, Gesch. d. Phil. S. 123.

[3]) Es ist dies der gerade Gegensatz zu dem bekannten Ausspruche Ibn-Esra's, dass Gott durch das Ganze das Einzelne wisse: האל ידע כל חלק על דרך כלל.

genere deus). Wo fände sich für alles dies ein Berührungspunkt bei den Atomisten?

Und dennoch lässt sich zwischen den Leibnitz'schen Monaden und den Atomen der Mutakallimun eine bemerkenswerthe Eigenthümlichkeit herausfinden.

Die Mutakallimun hatten nämlich erkannt, dass ihrem Systeme ein starker Widerspruch innewohne. Denn da sie die Atome als Substanzen ohne Dimension erklärt, so können diese als solche natürlich keinen Raum einnehmen — andererseits jedoch sind Atome als getrennte Einheiten, ohne den Raum, der eben den Abstand zwischen Atom und Atom bildet, sie sondert und auseinanderhält, gar nicht denkbar. Um nun diesen Widerspruch zu lösen, stellten sie den folgenden Satz auf, den Maimuni für Worte ohne Sinn hält: „Das Atom nimmt wol keinen Raum ein, dennoch hat es eine begrenzte Lage" [1]). Diesen Satz aber finden wir, wie schon Munk darauf hinweist, fast wörtlich bei Leibnitz: Substantia nempe simplex, etsi non habeat in se extensionem, habet tamen positionem, quae est fundamentum extensionis (Epistolae ad P. des Bosses).

Schon die hellenistischen Atomisten hatten die Annahme vom leeren Raum als nothwendiges Correlat ihres Systems erkannt. Denn ohne leeren Raum würde nichts in der Trennung bestehen können, sondern das Reale müsste Ein Ganzes, eine zusammenhängende Masse ausmachen. Auch beruht die Möglichkeit der Bewegung auf dem Dasein des leeren Raumes. Wäre der Raum ein erfüllter, dann könnte weder ein Entstehen noch ein Vergehen der Körper möglich sein, da die Atome sich ebensowenig zu- als auseinander bewegen könnten. Die Anhänger der aristotelischen Raumtheorie, nach welcher es in der Natur nichts Leeres (τὸ κενὸν) gibt [2]), waren daher auch immer Gegner der Atomi-

[1]) More I, 51: העצם הפרדי אינו במקום אבל יטריד הגבול (אלג׳והר אלפרד ליס הו פי מכאן לכנה ישגל אלחיז). Der neuhebräische Ausdruck יטריד in Beziehung auf den Raum findet sich auch Emunot-we-Deot II, 9: ואלו הגשמים מטרידים המקומות, ferner in Gabirol's Mekor Chajim V, 21: כשיטרידו מקום; ebenso in Chasdai Creskas' Or adonai, Tractat I, Absch. 2, cap. 1.

[2]) Vergl. hierüber auch Maim. Jesode ha-Tora III, 2 und 10; More II, 30. — Als Curiosum merken wir hier an, dass ein älterer deutscher Autor, D. Rüdiger (Physica divina lib. I, cap. 8, sect. 4), die Annahme eines leeren Raumes auch aus dem Grunde bestreitet, weil eine solche Annahme eine

stik [1]). Der Ausdruck Maim.'s: המדברים מאמינים שהריקות נמצא (More I, 73, Præmisse 2) dürfte in folgendem Sinne zu fassen sein: „Die Mutakallimun behaupteten auch, dass das Leere ein Reales, Gegenständliches sei". In solchem Sinne charakterisirte auch Hegel die Stellung der Atomistik: „In der eleatischen Philosophie sind Sein und Nichtsein Gegensätze, nur das Sein ist, das Nichtsein ist nicht; in der heraklitischen Idee ist Sein und Nichtsein dasselbe, beide zusammen, d. h. das Werden ist Prädicat des Seienden; das Sein aber und das Nichtsein, beide mit der Bestimmung eines Gegenständlichen, sind der Gegensatz des Vollen und Leeren" [2]). Fassen wir auch den Lehrsatz der Mutakallimun in solchem Sinne, dass nämlich auch sie dem Leeren, Nichtseienden Realität zusprechen, dann reiht sich eine andere ihrer Thesen ganz folgerichtig an: „Auch die Privationen — d. i. die negativen Bestimmungen der Dinge — sind reale Accidenzen" [3]).

Nicht ohne Consequenz gingen die Mutakallimun zu Werke, wenn sie zur Theorie des leeren Raumes auch die Theorie von der leeren Zeit hinzufügen. In der aristotelischen Physik nämlich kann die Zeit ebensowenig als der Raum als ein Fürsichseiendes gedacht werden. So wenig nämlich an einen leeren Raum zu denken ist, weil der Raum eben nichts anderes ist, als die den Körper umschliessende Linie [4]), mithin ohne Körper auch kein Raum; ebensowenig sei auch eine leere Zeit denkbar, weil Zeit wiederum nichts anderes ist, als das Ausmass der Bewegung, mithin auch ohne Bewegung keine Zeit. Beide, Raum und Zeit, seien ohne die Begriffe dessen, was beide erfüllt, dem Körperlicht und der Bewegung, undenkbar.

Ganz anders jedoch gestaltet sich die Zeittheorie der Muta-

Atheisterei in sich fasse, da sie der Allgegenwart Gottes zuwider wäre. Da steht wol der Ausspruch des Talmuds viel höher (Berach 43): המהלך בקומה זקופה אפילו ד' אמות כאלו דוחק רגלי שכינה כדכתיב מלא כל הארץ כבודו.

[1]) Vergl. Cicero l. c.: Quæ (atomi) nullæ sunt. Nihil est enim, quod vacet corpore; corporibus autem omnis obsidetur locus; ita nullum inane, nihil esse individuum potest.

[2]) Vergl. Schwegler a. a. O. S. 16.

[3]) S. More I, 73. Prämisse 7: העדרי קנינים הם מקרים נמצאים.

[4]) Arist. Phys. lib. IV, cap. 5: ἀνάγκη τὸν τόπον εἶναι τὸ πέρας τοῦ περιέχοντος σώματος.

kallimun. Wie der Raum, so ist auch die Zeit für sie ein Reales, Ansichseiendes. Wie nämlich alle Dinge im Universum aus untheilbaren Stoffelementen (Atomen), so bestehe auch die Zeit aus untheilbaren Zeitelementen, aus Zeitatomen. Die Zeit müsse mithin etwas Reales, Fürsichseiendes, Positives sein, nachdem sie aus untheilbaren Punkten zusammengesetzt ist, an denen wir sie erfassen und von denen wir ausgehen können[1]).

Was die Mutakallimun aber vorzüglich zu dieser neuen Zeittheorie veranlasste, war eine ursprünglich aristotelische Prämisse, von der sie ausgingen. Raum, Zeit und Bewegung sind drei Begriffe, die in gegenseitigem Verhältnisse zu einander stehen. Wären nun Zeit und Raum theilbar bis in's Unendliche, so müsste auch der in einer bestimmten Zeit durch den Raum sich fortbewegende Körper in gleichem Masse bis in's Unendliche theilbar sein, was aber ihrer Atomistik widerspräche[2]).

Die jüdischen Religionsphilosophen, welche, wie wir bald zeigen werden, sämmtlich der Annahme der vier Elemente huldigten, bestreiten die Atomistik. So Saadia (Emunot I, 4), der jedoch mehr die sogenannten epikuräischen, unerschaffenen Atome[3]) im Auge hat. Sehr umständlich geht jedoch Maimuni auf die Atomenlehre des Kelam ein (More I, cap. 73). Auch Ahron ben Elia widmet dieser Materie einige Blätter in seinem „Lebensbaum" (Ez Chajim c. 4.).

Indess hat die Atomistik, wie wir durch Saadia erfahren, auch ihre jüdischen Anhänger gehabt, die sogar aus der Schrift ihre Belege holten. So sollte Spr. Cap. 8, V. 22 ff., ferner Hiob, Cap. 28, V. 12 ff., auf die der Weltbildung vorausgegangenen Atome sich beziehen. Saadia sucht den Unsinn einer solchen Schriftdeutung zu widerlegen, was ihm natürlich ein Leichtes wird. Schade jedoch, dass uns die Quellen aus denen hier Saadia geschöpft, noch immer nicht zugänglich sind. Die Geschichte der Philosophie des jüdischen Mittelalters würde durch diese Quellen eine nicht geringe Bereicherung erhalten.

1) הנה שב הזמן אם כן בעל הנחה. וסדר, wie Maim. sich hierüber ausdrückt.

2) Vergl. dagegen Scharastani l. c. I, 56, wo Ibrahim an-Natzam die Atomistik eben aus der Bewegung durch Raum und Zeit widerlegt.

3) גשמיים רוחניים קדמוניים.

II. Die vier Elemente [1]).

Die Annahme von den vier Elementen ist im ganzen Mittelalter zu solch allgemeiner Herrschaft gelangt, dass man selbst heutzutage noch — obschon auf dem Standpunkte der gegenwärtigen Naturwissenschaft unter dem Begriffe Element nur die Eintachheit und Unzerlegbarkeit eines Stoffes erkannt wird, so dass weder Luft, noch Wasser, noch Erde mehr Elemente genannt werden können, da sich alle diese in noch viel einfachere Bestandtheile zerlegen lassen, ebensowenig wie das Feuer, das als eine Verbindung von Licht und Wärme erkannt wird — die herrschend gewordene Ansicht von den vier Elementen in gewissem Sinne festzuhalten sucht.

Die Alten, sagt man, wollten nur die vier verschiedenen Formen bezeichnen, unter denen die Materie erscheinen kann, den sogenannten unwägbaren Zustand, in welchem Licht und Wärme in die Erscheinung treten, den tropfbaren, den luftförmigen und den festen. Wenn jedoch die Alten die vier Elemente einfache Körper nannten [2]), so verbanden sie mit dem Begriffe der Einfachheit ganz was anderes, als was wir uns heute darunter denken. Denn nicht die letzten einfachen Stoffe der Körper, auf welche die chemische Analysis stösst, sondern die ersten und allgemeinsten Substanzen, welche die Natur hervorgebracht und woraus sie das Mannigfaltige durch Entwicklung hervorgehen lässt, dies nannten die Alten Elemente [3]).

In der vorarabisch-jüdischen Literatur ist noch nirgends, ausser bei Philo, von vier Elementen die Rede. Wol nennt uns eine Stelle im Midrasch [4]) die vier Elemente, und gibt sogar eine detalllirte Schilderung derselben, doch ist eben die Abfassungszeit

1) ארבע יסודות. Der arabische Ausdruck אסטקסאת, als Bezeichnung für „Elemente“, ist dem griech. *στοιχεῖον* entlehnt.

2) גופים פשוטים, S. רוח חן cap. 1.

3) Laertius, lib. VII, segm. 136, sagt von den Elementen: *ἐξ οὑ πρώτου γίνεται τὰ γινόμενα, και εἰς ὃ ἔσχατον ἀναλύεται.* Ebenso bei Ahron b. Elia l. c. cap. 3: ובכן נקראו יסודות שמהם יתהווה כל מתהווה ואליהם יפסד כל נפסד.

4) Bamidbar rab. cap. 13 (פ' נשא): למה ג' מיני עולה וא' לחטאת כנגד ארבעה טבעים שברא מהם הקב"ה העולם.

dieses Midrasch ganz tief hinab zu datiren [1]). Das Buch Jezira kennt nur drei Elemente: Luft, Wasser und Feuer, und drei von denselben abstrahirte Temperaturen [2]). Und der jüngere Midrasch schreibt dem Buche Jezira die drei Elemente nach [3]). Erst mit dem Eindringen des Aristotelismus in die jüdischen Geister gelangte auch die Annahme der vier Elemente und der vier Temperaturen [4]) zur unbestrittenen Herrschaft. Selbst Gabirol, dessen Naturphilosophie einen ganz eigenthümlichen, von der breitgetretenen peripatetischen Heerstrasse abweichenden Weg eingeschlagen, hat die Vierzahl der Elemente ganz in der hergebrachten Weise beibehalten [5]). Die Kabbala hatte die Annahme von vier Elementen in ihren theosophischen Anschauungen zu mannigfachen Combinationen benutzt [6]). Es gab Kabbalisten, die sich sogar die Seele aus den vier Elementen zusammengesetzt dachten [7]), ganz sowie dies Aristoteles von Empedokles und Plato berichtet [8]).

Nur über Einen Punkt herrschte Meinungsverschiedenheit. Einige nämlich, und an ihrer Spitze Maimuni, behaupteten, nach

[1]) Vergl. Zunz, Gottesd. Vort. S. 262.

[2]) Kusari IV, 25 jedoch wird behauptet, dass auch das B. Jezira schon vier Elemente gekannt, nur sei das Erdelement absichtlich unerwähnt gelassen worden.

[3]) S. Schemot rabba cap. 15: שלשה בריות קדמו את העולם המים והרוח והאש. Dagegen wird im Buche Sohar immer von vier Elementen gesprochen. Z. B. Das. Tom III, fol. 27 a (ed Amsterdam): האי גופא מארבע יסודין; vergl. auch das. III, Fol. 225 a.

[4]) S. More II, 21.

[5]) Vergl. Mekor Chajim IV, 32 und die ausführliche Beschreibung der vier Elemente in dem Gedichte Keter Malchut.

[6]) Vergl. Sefer ha-Pardes (שער מהות והנהגה פ״א): ד׳ יסודות הן בכל העולמות, רק בעולם עשיה הם גשמיים ולמעלה ביצירה רוחניים..... ולמעלה בעולם הבריאה יותר רוחניים.... עד באצילות תכלית הרוחניות....

[7]) S. הברית׳ ס (חלק א״ מאמר י״ח פ״א): ואתה אחי וראש אל תתמה על החפץ באמרי שנפש האדם מורכבת מצורת הארבעה יסודות כי לא מלבי אלא מפי צדיק קדוש ונאמן בכל בית ישראל האר״י לוריא ז״ל בס׳ עץ חיים....

[8]) S. de Anima lib. I, 2: Ὅσοι δὲ ἐπὶ τὸ γινώσκειν καὶ τὸ αἰσθάνεσθαι τῶν ὄντων, οὗτοι δὴ λέγουσι τὴν ψυχὴν τὰς ἀρχὰς ὥσπερ Ἐμπεδοκλῆς μὲν ἐκ τῶν στοιχείων πάντων Τὸν αὐτὸν δὲ τρόπον ἐν τῷ Τιμαίῳ Πλάτων τὴν ψυχὴν ἐκ τῶν στοιχείων ποιεῖ. Diese Stelle hat wahrscheiulich Saadia (l. c. 6, 1) im Sinne, da er von der Seele sagt:

קצתם חשבוה חובר ארבע טבעיים.

aristotelischem Vorgange[1]), nur die unter der Mondsphäre befindliche Welt sei aus den vier Elementen hervorgegangen, und sie werde auch daher — zum Unterschiede von den zwei anderen Welten, nämlich der Welt der Geister und der Welt der Sphären — die „Welt der Elemente“ (עולם היסודות) genannt; die Himmelskörper dagegen haben durchaus nichts Elementarisches an sich, sondern bestehen aus einem ganz andern Urstoffe, der, zum Unterschiede von den vier Elementen, der „fünfte Körper“ genannt werde. Letzteres jedoch bestreiten Andere, wie Saadia[2]) und Bachia[3]), durch die Behauptung, das ganze Universum, der Himmel ebenso wie die Erde, sei aus demselben Urstoffe hervorgegangen.

Nach Aristoteles sind die vier Elemente eben so viele Sphären, die einander concentrisch umgeben, völlig so wie die Planeten, welche letztere — nach dem Ausdrucke Maimuni's[4]) — „wie die Schalen der Zwiebel“ einander umschliessen.

Die aristotelische Theorie von den Elementen[5]) wird von Maim. an mehreren Stellen wiedergegeben. Im More I, 72 spricht er sich folgendermassen hierüber aus: „Unterhalb der Mondsphäre befindet sich eine von der des fünften Körpers verschiedene Materie, welche vier primitive Formen erhalten hat, durch die sie sich zu viererlei Körpern: Erde, Wasser, Luft und Feuer gestaltete. Jeder dieser vier Körper hat einen ihm bestimmten, natürlichen Ort, an dem er beharrt, so lange er seiner Natur überlassen bleibt. Sämmtliche vier Körper haben weder Leben[6]), noch

1) De Cœlo lib. I, c. 3.

2) l. c. I, 4: הדעת השמיני.

3) שער היחוד cap. 6.

4) Jesode ha-Tora III, 2: כמו גילדי בצלים. Bemerkenswerth ist, dass dieser von Maim., wie uns scheint, zuerst gebrauchte Ausdruck auch in den **Sohar** übergegangen ist, was wol auch von der Jugend dieses Buches zeigt. Sohar, Tom. III, 6: כלהו שבעה רקיעין אלין על אלין כגלדי בצלים.

5) S. de Cœlo IV, 5 und Phys. IV, 5.

6) הם גופים מתים אין חיים בהם. Vergl. auch Jesode ha-Tora III, 11; More I, 58; II, 5. Die Elemente werden **todt** genannt, zum Unterschiede von den sie umschliessenden Himmelssphären, welche als lebende, beseelte Wesen erklärt wurden. Vielleicht wird diese Unbelebtheit der Elemente darum so oft mit Nachdruck hervorgehoben, weil es, nach Stob. segm. 123, eine Meinung gab, die das **Feuer** für ein „beseeltes Thier“ (*θηρίον ἐμψυχόν*) erklärte. Auch Scharastani sagt von den Daissanije: „Sie glaubten, dass das Licht **lebendig**, wissend und mit Fassungskraft begabt sei“ (l. c. I, 203).

Verstand, noch willkührliche Bewegung, und kehren, sobald die äussere Nöthigung aufhört, an ihren natürlichen Ort zurück, weil jedem derselben ein Princip innewohnt, vermöge dessen er, und zwar nur in gerader Linie, zu seinem Orte zurückkehren muss. Diese geradlinige Bewegung jedoch ist eine zweifache, nämlich entweder gegen den Umkreis zu, wie bei Feuer und Luft, oder dem Centrum zu, welch' letztere Bewegung dem Wasser und der Erde eigen ist. Durch die Kreisbewegung des fünften Körpers entsteht auch in den zwei erstgenannten Elementen eine nothwendige Bewegung, durch die sie ihren natürlichen Ort zu verlassen gezwungen und nach dem Wasserelemente hingedrängt werden; sie dringen dann sämmtlich in die Tiefe des Erdkörpers ein, so dass eine Mischung der Elemente dadurch entsteht."

Da man in der mittelalterlichen Astronomie ausser der allesumschliessenden, sternlosen Sphäre, vier Hauptsphären[1]) zählte, und zwar unserer Erde zunächst die Mondsphäre, dann die Sonnensphäre, über diese die Sphäre der übrigen fünf Planeten, und endlich die Sphäre der Fixsterne — so kam Maim. (More II, 10) auf die Conjectur, dass die vier Sphären je eines der vier Elemente regieren, und zwar bringe die Mondsphäre das Wasser, die Sonnensphäre das Feuer, die Planetensphäre die Luft und endlich die Sphäre der Fixsterne die Erde in Bewegung.

Ueberhaupt findet es M. höchst bemerkenswerth, welche Bedeutung die Vierzahl im gesammten Universum hat. „Diese Zahl Vier ist etwas Wunderbares!" [2]) Dieses Ausrufes kann er sich

[1]) S. hierüber More l. c.

[2]) ומספר הארבעה הזה הוא נפלא (More II, 10). Die Vierzahl (τετρακτύς) war den pythagoräisch-platonischen Schulen besonders bedeutungsvoll. In ihr, sagte man, sei schon die heilige Zehnzahl enthalten, da 1, 2, 3, 4 zusammenadirt, die Summe 10 gibt. Als die ganze Natur durchziehend (das Quadrat, das Tetraïdron, die vier geometrischen Elemente: Punkt, Linie, Fläche, Körper) wurde die Tetraktys als die Zahl bezeichnet, die den Schlüssel der Natur bewahrt (κλειδοῦχος τῆς φύσεως), d. h. den Zugang zu den Geheimnissen derselben eröffnet. Es ist nun frappant, wie diese ganze Spielerei fast wörtlich bei kabbalistischen Schriftstellern zu finden ist. Vergl. z. B.: וגם ד' במספר הקדמיי עשרה... דהיינו א, ב ג, ד, עולה עשרה כי היא ספירה עשירית וגם ד"לת לשון דלת כי היא השער לד' צדיקים יבואו בו (של"ה ed. Frankf. a. d. O. p. 6). — Ibn Gabirol (Mekor

nicht erwehren, als er im Geiste die ganze Weltordnung durchgehend, überall auf die Vierzahl stösst. Im Himmel die vier Sphären, sowie vier Principien der unaufhörlichen Kreisbewegung [1]) und vier Kräfte, die auf die sublunarische Welt ausgehen [2]). Auf Erden die vier Elemente, die sich gestalten zu den vier Schöpfungsproducten: Mineralien, Pflanzen, Thiere und Menschen [3]).

Da unter dem Namen Erde sowohl die unter der Mondsphäre befindliche Welt, mithin die Mischung aller vier Elemente, als auch nur eines der vier Elemente verstanden wird, so muss der Ausdruck Erde als Homonym gefasst werden, das eine weitere und eine engere Bedeutung hat (More II, 30). Das elementarische Feuer ist nicht unser gewöhnliches Feuer, da jenes farblos und durchsichtig ist, sonst müsste des Nachts die Luft ganz roth erscheinen [4]). Ebenso ist das elementare Wasser nicht mit unserem gewöhnlichen Wasser zu vergleichen, davon jenes der Form nach wesentlich verschieden ist. Maimuni will hierauf das Schriftwort beziehen: „Gott machte einen Unterschied zwischen dem Wasser über der Ausdehnung und dem Wasser unter der Ausdehnung“ — ebenso die bekannte hagadische Stelle, Chag. 19 b: אל תאמרו מים מים.

Wir haben bereits früher erwähnt, dass Maimuni auch die Bezeichnung Engel in der Schrift auf die Elemente beziehe. Nun sollen die vier Engel, die, nach dem Talmud (Chulin 91 b) im Traume des Jakob die Leiter auf- und niederstiegen, und zwar zwei Engel auf und zwei abwärts — ebenfalls die vier Elemente bedeuten. Zwei dieser Engel, Feuer und Luft, steigen immer aufwärts, sowie die anderen zwei Erde und Wasser immer abwärts steigen (More II, 10).

Da jede Zeitphilosophie des Judenthums das von ihr als wahr Erkannte auch zugleich an der Quelle aller Wahrheit, an den

Chajim IV, 19 und V, 30) lässt auch die Vierzahl zur Geltung kommen, und zwar ganz in dem Sinne Plato's. S. hierüber Arist. de Anima I, 2. — Wenn jedoch auch Maimuni hier die Zahl Vier so wichtig findet, so ist dies nur darum, weil er dadurch Licht über ältere rabbinische Aussprüche zu gewinnen glaubt. Vergl. meinen Aufsatz: „Die philosophische Bedeutung der Vierzahl.“ (Frankel's Monatsschrift 1856, S. 55 ff.)

[1]) S. More I, 72.

[2]) und [3]) l. c. II, 4.

[4]) S. auch Nachmani Comment zu Genes. I, 1. Abrabanel das. und Sohar I, Fol. 16 a.

Aussprüchen der Bibel, begründet sehen wollte, so suchte man auch die Annahme der vier Elemente in den Schriftworten nachzuweisen. Saadia [1]) fand die vier Elemente im Buche Hiob, Cap. 28, 24 und 25 ausgesprochen. Ibn-Esra in Kohelet I, 4—7. Maimuni [2]) in Genes. Cap. I, 2. Ebenso Nachmani daselbst.

III. Substanz und Accidens.

Wer jemals einen denkenden Blick geworfen auf die lange Kette von philosophischen Systemen, die ringartig aneinander sich schliessen, der hat es gewiss wahrgenommen, wie oftmals dieselben Kunstwörter in dem Dienste der verschiedensten Systeme, und daher in der mannigfachsten Bedeutung, anzutreffen sind.

Es gilt dasselbe auch von den beiden hier zu besprechenden Bezeichnungen Substanz und Accidens. Diese zwei termini technici sind auf den meisten Blättern der Geschichte der Philosophie zu finden, sie spielen in der philosophischen Kunstsprache der meisten Schulen eine wichtige Rolle, und sie sind ebenso ein unerlässlicher Schlüssel zum gründlichen Verständniss der jüdisch-mittelalterlichen Philosopheme.

Bekannt ist die Bedeutung dieser beiden Ausdrücke in neueren Schulen, wo Substanz und Accidens so viel sind als Subject und Prädicat, oder als Ding und Eigenschaft. Durch die Wahrnehmung nämlich, dass ein Ding in der Veränderung wol andere Eigenschaften bekomme, ohne dass es jedoch dadurch selbst zu sein aufhöre, entsteht der Begriff eines den wechselnden Eigenschaften zu Grunde Liegenden, welchem bald diese, bald jene Eigenschaften anhaften. Substanz soll nun das bezeichnen, was an sich selbst unabhängig von den Bestimmungen ist — das in dem Wechsel der Eigenschaften Beharrliche und Bleibende, dagegen Accidens, die der Substanz anhaftenden oder inhärirenden Bestimmungen.

Worin dieses im Wechsel der Bestimmungen Bleibende, den

[1]) A. a. O. I, 4.
[2]) More II, 30.

Accidenzen zu Grunde Liegende, bestehe, ferner ob überhaupt solch' ein Substrat in der Wirklichkeit bestehe, oder ob es ganz ohne objective Realität, blos eine von den subjectiven Denkformen sei, an welche der menschliche Geist gebunden ist — über diese Fragen bildeten die verschiedenen Schulen: Cartesius, Locke, Leibnitz, Kant, Herbart, ihre verschiedenen Theorien.

Dass Fragen von solch' grosser metaphysischen Tragweite auch schon die jüdische Philosophie des Mittelalters beschäftigten, wird dem Kundigen gewiss nicht entgangen sein, nur bestanden damals für dieselben Begriffe nicht auch dieselben Bezeichnungen. Auch die Ausdrücke Substanz und Accidens [1]) haben da einen ganz anderen Sinn.

Beide nämlich bezeichnen da bloss die Prädicate, die Merkmale oder Eigenschaften eines Dinges. Jenes aber bezeichnet nur eine solche Eigenschaft, die zum Wesen eines Dinges, zu seiner Definition, gehört; dieses dagegen die bloss zufällige, nichtwesentliche Eigenschaft desselben, die ihm desshalb auch fehlen oder sich verändern könnte, ohne dass das Ding aufhören würde zu sein, was es ist [2]).

Das Erstere, die wesentliche Eigenschaft, wurde auch die „natürliche Form“ [3]) genannt. So sagt Maimuni: „Alles, was einem Dinge inhärirt, kann von zweifacher Art sein: entweder ein Solches, welches durch das Ding besteht, wie die Accidenzen, oder ein Solches, durch welches im Gegentheil das Ding seinen Bestand hat, wie die natürliche Form“ (More II, Einl. Präm. 10).

Gewöhnlich nannte man aber die letztere nur schlechtweg die „Form“. Denn Form im philosophischen Sprachgebrauch ist nicht mit dem zu verwechseln, was wir etwa Façon nennen. Eine abgepflückte Blume ist der „Gestalt“ nach noch immer Blume, doch nicht mehr der „Form“ nach, weil ihr die vegetative Kraft, also die innere Wesenheit, verloren gegangen.

[1]) עצם ומקרה, arab. אלג̇והר ואלערץ̇.

[2]) Vergl. Porphyr. Isagog. cap. VI: *συμβεβηκὸς δέ ἐστιν, ὃ γίνεται καὶ ἀπογίνεται χωρὶς τῆς του ὑποκειμένου φθορᾶς.* S. auch Tiedem. Geist der specul. Phil. IV, 39.

[3]) אלצורה̈ אלטביעיה̈, הצורה הטבעית. — Maim. (More I, 1) will auch in dem bibl. Ausdruck צלם eine Bezeichnung für diese forma naturalis erkennen.

Das jeder Gattung als solcher zukommende charakteristische Merkmal bildet die wesentliche Eigenschaft, mithin die Form derselben, während dagegen ein Merkmal, das in derselben Gattung nur ein Individuum von dem andern unterscheidet, nicht als wesentliche Bestimmung, sondern blos als Accidens zu betrachten ist. So definirt dies Jehuda ha-Levi: „Weinrebe und Palme unterscheiden sich nicht durch Accidenzen, sondern durch Formen, die eine jede zu einem besondern Wesen machen, wol aber unterscheidet sich Rebe von Rebe und Palme von Palme durch Accidenzen. Die wesenhaften Formen haben keinen Unterschied in mehr oder minder. Das eine Pferd ist nicht weniger pferdhaft als das andere, so wenig wie ein Mensch mehr menschhaft ist als ein anderer, denn die Begriffsbestimmungen des Pferdhaften und Menschhaften gehen alle ihre Individuen an" (Kusari V, 4).

Die scholastischen Logiker hatten das Accidens gar vielfach eingetheilt [1]) — die Logik Maimuni's jedoch unterscheidet nur zwischen trennbare und untrennbare Accidenzen [2]). So ist z. B. die Wärme beim Feuer ein untrennbares, dagegen beim glühenden Eisen oder Stein ein trennbares Accidens. Jede zwar nicht wesentliche, aber doch nur den Individuen Einer Gattung eigene Bestimmung, wie das Lachen oder der aufrechte Gang beim Menschen wird nicht mehr Accidens, sondern „Eigenthümlichkeit" [3]) genannt.

Ahron ben Elia kennt einen dreifachen Unterschied zwischen Substanz und Accidens. a) Ohne die substantielle Eigenschaft kann ein Ding als solches gar nicht gedacht werden, so ist der Begriff Mensch gar nicht zu denken, wenn nicht seine substantielle Bestimmung, durch die er eigentlich Mensch ist, nämlich seine Vernunft, mitgedacht wird, während dagegen das Accidens zur Feststellung eines Dingbegriffs durchaus nicht erforderlich ist. b) Bei der wesentlichen Eigenschaft lässt sich keine Ursache angeben, warum sie so und nicht anders ist, das Accidens dagegen lässt gar wol eine solche Erörterung zu, denn so können

1) S. hierüber Ludovic., *Vestigia logicæ Peripatetic, quantum ad doctrinam de accidente.*

2) מקרה קַים und מקרה נפרד. Milot hig. c. X.

3) Milot hig. l. c. Ebenso sagt Ahron b. Elia (Ez Chajim. c. 3): היות האדם צוחק בטבע הוא תוארו המקרי והוא סגולתו. Auch Ikk. II, 17 heisst es: אמרו הכמי המחקר שאדם שוחק בסגולה.

wir erklären, warum ein Kleid diese oder jene Farbe habe. c) Mit dem Aufhören der substantiellen Bestimmung hört auch deren Träger auf zu sein, was er gewesen, wie sich z. B. Brot in Blut umwandelt[1]), wechselt jedoch eine accidentielle Bestimmung mit einer andern, so bleibt die Sache dennoch immer dieselbe, wie das Kleid immer Kleid bleibt, wenn auch dessen Farbe wechselt.

Ganz wesentlich weichen hiervon die Schulen der Mutakallimun ab. Diese lehrten nämlich, dass es gar keine substantiellen Bestimmungen oder Eigenschaften der Dinge gebe, sondern dass selbst die natürlichen Formen blosse Accidenzen seien[2]). Und es war dies eine Consequenz ihrer Lehre von den Atomen, nach welcher alle Dinge aus wesentlich ganz gleichen Urstoffen bestehen, so dass aller Unterschied unter den Dingen nur lediglich auf zufällige Bestimmungen zurückgeführt werden musste, derart, dass Leben, Menschheit, Empfindung und Denken insgesammt blos als Accidenzen erklärt wurden, und zwischen den Individuen verschiedener Gattungen kein anderer Unterschied angenommen ward, als der zwischen den Individuen einer und derselben Gattung.

Ebenso war es ein höchst wichtiger Lehrsatz dieser Schulen, dass „ein Accidens keine zwei Zeitatome fortdauern könne“[3]). Und es rührte dieser Lehrsatz von der ganz eigenthümlichen Naturanschauung eben dieser Schulen her, da sie durchaus kein Causalitätsgesetz anerkennen wollten, keine „Natur“ oder vielmehr kein Naturgesetz annahmen, sondern jeden Vorgang, und jegliche Veränderung, jeden Puls- und Pendelschlag der Natur eine unmittelbar von Gott ausgehende Wirkung nannten. Das Atom ward ihnen daher zum Punkt, an dem Gott ohne Aufhör so viele zufällige Qualitäten schafft, als er nach seinem durchaus freien Willen für gut findet. — Und nach jener von einigen Mutakallimun behaupteten Theorie, nach welcher auch die Seele nur als ein Accidens erklärt wird, müsste auch diese in stetem

1) אמור שהלחם יהיה דם. — Das Beispiel ist mit Bezug auf das bekannte christliche Dogma gewählt.

2) הצורות הטבעיות גם כן מקרים, More I, 73. Präm. 8. — Dieser Lehrsatz wird auch von dem berühmten Philosophen des 16. Jahrh., Giordano Bruno, in der Schrift „Della causa, principio ed uno“ erwähnt. S. Sachs, Techia II, 11,

3) אלערץ לא יבקי זמאנין (המקרה לא יעמוד שני זמנים) More l. c. Präm. 6

Flusse begriffen sein, so dass der Mensch, wie nach Plato immer einen neuen Körper [1]), so nach dieser kelamistischen Theorie jeden Augenblick eine neue Seele von Gott erhält [2]).

Der vielbelesene Leopold Dukes, dessen zahlreiche, in den Zeitschriften zerstreute Notizen für den Ausbau der jüdischen Literaturgeschichte ein sehr schätzbares Material liefern, citirt [3]) nach Ibn Esra und Moses Botarel aus der mystischen Schrift Schiur Koma eine Stelle, in welcher Gott nicht nur Schöpfer der Körper, sondern auch „Schöpfer der Accidenzen" genannt wird [4]). Der metaphysische Sinn dieses Satzes, sagt Dukes, sei nicht zu erkennen, er klinge wie ein Sophism. Indess Scharastani [5]) belehre uns, dass Ibn Abad al-Sulami behauptete: Gott habe nur die Substanzen erschaffen und nicht die Accidenzen. Wol sei diese Behauptung an sich ganz sonderbar, aber genug, sie existirte — und es liege mithin ganz nahe, zu denken, dass der aus Schiur Koma citirte Satz nur gegen Al-Sulami gerichtet war. Ist diese Conjectur richtig, so könne dieselbe auch beitragen, annäherungsweise das Alter der genannten mystischen Schrift Schiur Koma zu bestimmen, indem es bekannt ist, dass Al-Sulami ein Zeitgenosse Saadia's war.

Diese ganze Conjectur ist jedoch durchaus nicht stichhaltig, wie wir hier zeigen wollen.

Die Frage, ob Gott auch Schöpfer der Accidenzen sei, bildete in der arabischen Philosophie einen wichtigen Streitpunkt zwischen den sogenannten Mutakallimun und den eigentlichen Aristotelikern. „Die Schöpfung der Accidenzen" [6]), so hiess nämlich einer von den Hauptlehrsätzen des Kelam, dessen Anhänger, wie wir oben sagten, jedes Naturgesetz und überhaupt

[1]) Phædon, cap. 37, §. 83: *ἀλλὰ γὰρ ἀν ψαίνῃ, ἑκάϭτην τῶν ψυχῶν πολλὰ ϱώματα κατατϱίβειν*

[2]) Dieser höchst originelle kelamistische Lehrsatz von der beständig sich wiederholenden (continuirlichen) Schöpfung wurde auch von Leibnitz in einem noch unedirten Dialoge: „*Pacidius Philaletes seu prima de motu philosophia*" mit grossem Interesse auseinandergesetzt (S. Foucher de Careil, l. c. pag. 39—42). Vergl. auch Ibn-Esra, 2. M. 3, 2.

[3]) In der Zeitschr. Ben Chananja 1864, Nr. 1.

[4]) ד' בורא כל גוף וכל נכבד מכל גוף וכל נבזה מהגוף והוא המקרה. S. Ibn Esra, Exod 33, 21.

[5]) A. a. O. Th. I, p. 67.

[6]) כלק אלאעראץ׳ (בריאת המקרים) More I, 73. Präm. 6.

jedes Causalitätsgesetz in Abrede stellten, um nicht die Allmacht Gottes dadurch zu beschränken. Ja, sie sahen eine Blasphemie darin, zu behaupten, es gebe einen Vorgang in der Natur, der nur mittelbar, durch das Intermedium eines Naturgesetzes, von Gott ausgehe. Wenn z. B. das Feuer brennt, so liege dieses Brennen keineswegs in der Natur oder in dem Wesen des Feuers, da es doch keine Natur der Dinge gebe, sondern Gott erschaffe jedesmal eigens dieses Brennen und füge es dem Feuer als Accidens hinzu. „Wenn der Mensch eine Feder bewegt, lässt Maimuni (More I, 73. Präm. 6) die Mutakallimun sprechen, dann ist es nicht der Mensch, der dieselbe bewegt, sondern diese Bewegung ist ein Accidens, das Gott in der Feder entstehen lasse. Ebenso ist auch die Bewegung der Hand, welche letztere unserer Meinung nach die Feder bewegt, nur ein Accidens, das Gott in der Hand entstehen lasse. Gott hat es jedoch als eine Art „Gewohnheit" (מנהג arab. אלעאדה) bestimmt, dass die Bewegung der Hand zusammentreffe mit der Bewegung der Feder, ohne dass die Hand irgend welchen Einfluss ausübe auf die Bewegung der Feder[1]).

[1]) Wir können nicht unterlassen, hier darauf hinzuweisen, welch' frappante Aehnlichkeit zwischen dieser kelamistischen Theorie und dem von dem Cartesianer Arnold Geulinx (geb. zu Antwerpen 1625) begründeten Occasionalismus herrsche. Die Bewegung in meinen Gliedern, sagt Geulinx, erfolgt nicht auf meinen Willen, es ist nur Gottes Wille, dass diese Bewegungen erfolgen, wenn ich will. Gott hat die Bewegung der Materie und die Willkür meines Willens so untereinander verbunden, dass, wenn mein Wille will, eine solche Bewegung erfolgt, als er will, und wenn die Bewegung erfolgt, der Wille sie will, ohne dass sie jedoch in einander einwirken oder einen physischen Einfluss gegenseitig auf sich ausüben. Im Gegentheil, wie die Uebereinstimmung zweier Uhren, die ganz gleich gehen, so dass, wenn die eine, auch die andere die Stunden schlägt, nicht von einer gegenseitigen Einwirkung, sondern nur daher kommt, dsss beide gleich gerichtet oder gestellt wurden: so hängt die Uebereinstimmung der Bewegungen des Körpers und des Willens nur von jenem erhabenen Künstler ab, der sie auf diese unaussprechliche Weise mit einander verbunden hat. Denn jede Wirkung, jede Handlung, die Aeusseres und Inneres verbindet, ist nur eine unmittelbare Wirkung Gottes (S. Schwegler, Gesch. der Philosophie S. 103). Dieser Geulinx'sche Occasionalismus hätte also die auffallendste Aehnlichkeit mit der kelamitischen אלעאדה — und wir hätten auch hier einen von den Fäden, die von dem maimunischen More aus in die neuere Philosophie sich hinüber gesponnen. — Von Leibnitz wurde der Occasionalismus bekanntlich zur prästabilirten Harmonie ausgebildet.

Für diese ganz eigenthümliche kelamistische Theorie gibt es nach Maimuni aber nur die folgende Erklärung:
ואשר הביאם לזה הדעת הוא שלא יאמר שיש טבע נמצא כלל ושזה הגשם גזר טבעו שישיגוהו מן המקרים כך וכך אבל רוצים לומר שהשם ית׳ ברא אלו המקרים עתה בלי אמצעות טבע.

„Was sie zu dieser Hypothese veranlasste, war, damit man nicht behaupte, dass es eine Natur der Dinge gebe, und dass es daher in der besondern Beschaffenheit eines Körpers liege, gewisse Accidenzen anzunehmen, während sie lieber sich der Meinung hingeben, dass Gott diese Accidenzen momentan und ohne Vermittelung der Natur erschaffe".

Die Aristoteliker, die dagegen alle ein Naturgesetz anerkannten, verwarfen auf's Entschiedenste diese kelamistische Theorie von der Schöpfung der Accidenzen, und der obengenannte Ibn Abad al-Sulami, der zu den entschiedensten Kadarita und mithin zu den Gegnern der orthodoxen Richtung unter den Mutakallimun gehörte, behauptete daher bei Scharastani (a. a. O.): „Gott habe nichts anderes ausser den Körpern geschaffen, denn was die Accidenzen betreffe, so entständen sie durch das, was die Körper aus sich selbst hervorbringen, entweder aus Naturnothwendigkeit, wie z. B. das Feuer das Brennen und die Sonne die Hitze, oder aus freiem Willen, wie z. B. die Thiere die Bewegung".

Dieser Meinungsstreit hat lange gedauert, er zieht sich eine lange Strecke durch die Geschichte der arabischen Philosophie. Noch Al-Gazali (fast 2 Jahrh. nach Sulami) war ein eifriger Vertheidiger der kelamistischen Theorie von der Schöpfung der Accidenzen, während Ibn-Rosch sie auf's Heftigste bekämpfte [1]).

Können wir demnach mit Dukes behaupten, jene Stelle in der Schrift Schiur Koma, welche besagt, Gott sei nicht nur Schöpfer der Körper, sondern auch der Accidenzen, sei nur gegen Al-Sulami gerichtet gewesen? Keineswegs! Es ist dies blos eine von den vielen kelamistischen Theorien, die auf jüdischen Boden hinüber verpflanzt worden sind. Bekanntlich hatten die Gaonen die Lehrsätze des Kelam so sehr auf sich einwirken lassen, dass sie selber mit zu den Mutakallimun gezählt wurden. Auch sie hielten es daher als die Allmacht Gottes beschränkend, zwischen Gott und seine Welt ein Naturgesetz zu stellen (Man lese hierüber Schem

[1]) Vergl. Munk, Mélanges etc. pag. 378 und Le guide I, pag. 392.

Tob Falaquera, More ha-More pag. 56). Noch im Anfange des 18. Jahrhunderts (1709) hatte David Nieto nachzuweisen gesucht, dass es keine „Natur", oder vielmehr keine natura naturans, gebe, sondern dass Alles unmittelbare Wirkung Gottes sei[1]).

Dass der Aristoteliker Maimuni auch in diesem Punkte ein entschiedener Gegner des Kelam ist und die Lehre von der Schöpfung der Accidenzen verwirft, ist leicht begreiflich, aber bemerkenswerth ist, dass der Kantianer Salomon Maimon sich hier auf die Seite der Mutakallimun stellt[2]).

Noch in einem anderen Punkte divergirten, in Bezug auf das Accidenz, die Mutakallimun von den Aristotelikern. Letztere nämlich behaupteten, das Accidens brauche nicht gerade eine Substanz zu seinem Träger, sondern könne auch von einem anderen Accidens getragen werden. So ist die Zeit das Accidens der Bewegung, welche letztere wieder nur ein Accidens des sich bewegenden Körpers ist. Dagegen lehrten Jene: Ein Accidens könne nicht der Träger des anderen sein, sondern jedes Accidens müsse unmittelbar von einer Substanz getragen werden (More a. a. O. Präm. 9; More II, 13.) — ein Lehrsatz, den auch Saadia annahm, um dadurch die Substantialität der Seele zu erweisen (l. c. VI, 1) und ebenso auch Ahron ben Elia (Ez chajim c. 106).

Der Lehrstreit, ob ein Accidens für sich allein ohne Substanz bestehen könne oder nicht, der im eigenen Schosse der Mutakallimun geführt wurde (More III, 15), dürfte auf den in der Geschichte der Philosophie so berühmten Streit, ob Nominalismus oder Realismus, zu beziehen sein, ob nämlich die allgemeinen Begriffe blosse Producte der Abstraction sind, oder ob sie etwas wirklich Seiendes bezeichnen. Die Mutakallimun, die dem Accidens in seiner Abstraction von der Substanz ein reales Sein zusprechen, würden demnach zu den Realisten gehören[3]).

[1]) S. Responsen des Zevi Aschkenasi Nr. 18. Dagegen nimmt die talmudische Lehre hier einen weit wissenschaftlichern Standpunkt ein. Vergl. Mendelssohn Comment. zu Genes. 2, 2. — Der dort von Mendelss. definirte Begriff der göttlichen Ruhe nach vollendeter Schöpfung ist der gerade Gegensatz zu der hier dargestellten Lehre von der continuirlichen Schöpfung.

[2]) S. גבעת המורה I, 73.

[3]) Auch die zwischen Nominalismus und Realismus vermittelnde Richtung (universalia in re) war in den arabischen Schulen vertreten, wie aus More I, 51 zu ersehen ist.

Um unsern Gegenstand so weit als möglich zu erschöpfen, dürfen wir auch eine Behauptung Bachja Ibn Pakuda's nicht unerwähnt lassen: Was an einem Dinge als zufällige Bestimmung, als Accidens, wahrgenommen wird, das müsse irgendwo als wesentliche Eigenschaft anzutreffen sein[1]). So sei z. B. die Wärme, die bei dem gewärmten Wasser nur zufällige Bestimmung ist, beim Feuer substantielle Eigenschaft. (Nach Maimuni ist indess, wie wir oben sahen, die Wärme selbst beim Feuer nur untrennbares Accidens). Bachja will auf diese Prämisse einen Beweis für die Einheit Gottes gründen. Da nämlich die Einheit bei allen geschaffenen Dingen blos Accidens ist[2]), so müsse es auch ein Wesen geben, in welchem die Einheit substantieller Begriff ist.

Wir sprachen bereits in dem Abschnitt über den philosophischen Gottesbegriff davon, dass es unter den arabischen Philosophen auch einen Streitpunkt bildete, ob das Dasein zu den zufälligen oder den wesentlichen Bestimmungen eines Dinges gehöre. Ersteres behauptete Ibn Sina und er fand es daher für unangemessen, Gott das Attribut der Existenz beizulegen, da wir Gott keine Accidenzen beilegen können. Maimuni, der sich an die Ansicht Ibn-Sina's hält und das Dasein für ein Accidens erklärt, will dies nur bei Gott, als dem nothwendig Existirenden, nicht gelten lassen (More I, 57). Dagegen behauptet jedoch Ibn-Rosch, dass die Existenz keine Eigenschaft eines Dinges bedeute, sondern nur eine blosse Beziehung desselben auf unser Wahrnehmungsvermögen bezeichne[3]). An diese Ansicht Ibn-Rosch's hält sich Lewi ben Gerson[4]).

1) שער היחוד cap. 99: כל מה שימצא בשום דבר מקרה אי אפשר שלא ימצא בדבר אחר עצמי.

2) Auch Maimuni I, 57 erklärt die Einheit für ein Accidens.

3) Ibn-Rosch sagt, dass Jene, welche das Dasein für ein Accidenz erklären, sich unter Anderem auch darauf gestützt, dass der arabische Ausdruck maudjoud (מוּגוּד, ebenso wie das hebräische נמצא, ein passives Particip) in seiner leidenden Bedeutung etwas Accidentielles anzeige, und dass eben darum Manche lieber das Substantiv houwija (gebildet aus dem Pronomen הֻו, Er) zur Bezeichnung der Existenz Gottes anwenden (S. Munk, Mélanges, pag. 242). — Vielleicht hatte auch Josef Ibn-Zadik eben dies im Sinne, als er („Sefer Olam katon“, ed. Leipzig, pag. 56) sagt:

לא מצאו הפילוסופים שם שיאותו לו מן הדוא.

4) S. Joel, „Lewi b. Gerson als Religionsphilosoph“ in der Frankel'schen Monatsschrift 1861, S. 343.

Diese zwei verschiedenen Ansichten über das **Dasein** sind übrigens auch der neueren Philosophie nicht ganz ferne geblieben; denn der Gründer des sogenannten ontologischen Beweises (für das Dasein Gottes) musste, ebenso wie Ibn-Sina, von der Ansicht ausgehen, dass die Existenz zu den Eigenschaften eines Dinges zu zählen sei, während die Gegner dieses Beweises, ebenso wie Ibn-Rosch, das Dasein nicht als reales Prädicat, sondern nur als die Position eines Dinges betrachteten. Vgl. Mendelssohn, „Morgenstunden“ S. 17.

Astrologische Trübungen.

„Zwei Dinge erfüllen das Gemüth mit immer neuer und zunehmender Bewunderung und Ehrfurcht, je öfter und anhaltender sich das Nachdenken damit beschäftigt: der bestirnte Himmel über mir und das moralische Gesetz in mir."

Kant, Beschluss der Kritik der praktischen Vernunft.

Aus dem halb thörichten und halb vermessenen Streben, den Vorhang zu lüften, mit dem die göttliche Weisheit unserem menschlichen Auge die Zukunft verhüllt hat, ist auch die trügerische Kunst entstanden, aus der Stellung der Gestirne das künftige Geschick sowol von Individuen, als auch von ganzen Staaten, Nationen und Religionen vorherzusagen [1]).

[1]) Vergl. Johann Friedr. Mayer, *Dissert. utrum fata mundi, regnorum et urbium dependeant ab astris;* ferner *Disp. utrum fata religionum dependeant ab astris.* In letzterer Schrift wird (nach einer älteren Ansicht des Arabers Abu Mescher, vergl. auch Selden, de synedriis Ebraeorum III, 7) auch das Schicksal der Religionen von den Constellationen hergeleitet. Die christl. Religion unterstehe der Conjunction des Jupiter mit Merkur, der Islam der des Jupiter mit Mars, das Judenthum endlich stehe unter jener des Jupiter mit Saturn. Letzteres scheint ebenso auch von den jüdischen Adepten dieser Kunst als ein astrologisches Dogma betrachtet worden zu sein. S. Ibn Esra, Daniel 11, 30.

Selbst den Stand der Wissenschaften wollte man von der Constellation abhängig machen. So schreibt Mamuni in Igg. Teman: וכן שמעתי ממך שאתה אומר שהחכמה בארצכם מעוטה ונפסקה מכם, ושמת סבה לזה היות הקבוץ בשלוש העפר. (Ueber שילוש עפרי werden wir weiter unten sprechen). Auch im Fihrist al-ulûm (Ztschr. für d. morgenl. Gesellsch. 1859, S. 623) wird erzählt, dass wenn Jemand die einheimische und die fremde Philosophie — אלחכמה אלפלספה — sich aneignen wollte, zuerst sein Horoskop untersucht wurde, und zeigte ihn dies zur Kenntniss der Philosophie geeignet, so weihete man ihn ein. Auch im Talmud (Sabb. 156a) wird die damals landläufige Annahme erwähnt, dass die am Merkur-Tage Gebornen talentvolle Köpfe sind. Wir bemerken hier gelegentlich, dass man den Planeten Merkur (im Talmud unter den Namen Kochab und Safra de Chama bekannt), den „Schreiber" nannte (כתב bei den Phöniziern) — שהוא מושל על הכותבים והסופרים והוא מולם. S. Comment. zu Jesode ha-Tora III, 1. — Die heidnischen Araber weiheten ihm den Merkurtag und opferten ihm einen schreibkundigen Jüngling.

Wir wollen hier nicht das Vaterland der Astrologie aufzusuchen uns bemühen. Sie ist eine Kosmopolitin, ihre Spuren sind in allen Ländern der alten Welt anzutreffen.

Wie schon das Kind seinen Blick in die Höhe richtet, um den sternbesäeten Himmel mit an Ehrfurcht grenzender Bewunderung anzustaunen, so blickte auch das noch im frühen Kindesalter stehende Menschengeschlecht bewundernd und fragend zu den glänzenden Weltkörpern empor. Hier erhob es die Arme anbetend zu ihnen, wie zu den ewigen Machthabern, Schöpfern und Erhaltern des Universums (Sabäismus); dort ahnte es wol schon einen Gott über den Sternen, hielt jedoch diese für die erhabenen Mittler zwischen Gott und Mensch [1]); wieder dort galten sie als die sichtbaren Linien und Lettern im Schicksalsbuche, deren Geheimschrift die Eingeweihten zu verstehen vorgaben; und endlich wieder dort, schon auf höherer Erkenntnissstufe stehend, erkannte man wol die Sterne als einflusslos auf das menschliche Geschick, jedoch dachte man sie als lebende und mit übermenschlicher Intelligenz begabte Wesen [2]).

[1]) סרסור בין האדם ובין הבורא. S. Maim. Hilch. Ackum I, 1. Ikk. III, 12.

[2]) Vergl. Arist. de Coelo II, 2 und Met. XII, 7. Scharastani l. c. II, 261. Maim. More III, 14. Palquera, More ha-More ed. Pressb. pag. 21. Ikk. III, 4. Ez Chajim c. 14. — Cicero, der ebenfalls den Sternen Seele und Leben zuschreibt, spricht sogar von einer Nahrung derselben. „Wir bemerken, sagt er, dass die Bewohner solcher Länder, wo die Luft rein und dünn ist, scharfsinniger und talentvoller sind, als solche, die in einer schweren Luft leben. Man nimmt ferner an, dass Scharfsinn oder Stumpfsinn zum Theil von den Nahrungsmitteln abhängen, die man geniesst. Es ist also wahrscheinlich, dass ein ausgezeichneter Verstand in den Gestirnen sich finde, da sie den ätherischen Theil der Welt bewohnen und von den durch die weiten Zwischenräume ganz verdünnten Ausdünstungen der Meere und Länder ernährt werden.“ *Probabile est igitur, præstantem intelligentiam in sideribus esse, quae et aetheram mundi partem incolant, et marinis terrenisque humoribus longo intervallo extenuatis aluntur.* (De nat. Deor. II, 16.) Hier liegt vielleicht etwas Analoges mit dem Ausspruche Rabbi Akiba's (Joma 75 b): לחם אבירים אכל איש, לחם שמלאכי שרת אוכלים ממנו. — Salomo Rubin (Ben Chananja 1864, S. 87) schreibt: „Die Meinung, dass die Sterne beseelt seien, ist sehr alt. Schon in der Zendsprache bedeutet das Wort „Duscha“ Seele wie Stern, auch im apokryphischen Buche „Enoch“ sind Stern und Engel identisch. Merkwürdigerweise soll noch Kepler der Hypothese von der Beseeltheit der Sterne gehuldigt haben. Er erklärte daraus das Phänomen von Ebbe und Flnth, das die Erde, als ein animalischer Körper, durch Ein- und Ausathmen verursachen soll.“

Wie das Kind überhaupt, so war auch die Menschheit in ihrem Kindesalter vor Allem Egoist. Alle Erscheinungen, die sich ihr darbothen, bezog sie auf das eigene Ich, und so war dem Naturmenschen auch die wunderbar leuchtende Sternenwelt zunächst nur für sein Ich da, in der er Beziehungen auf sich und sein Geschick suchte. Die ersten Beobachter des Himmels brachten zu ihren Observationen nicht blos das Auge und das Winkelmass mit, die erregte Phantasie und das ahnungsvolle Gemüth waren dabei ebenso stark betheiligt, als der rechnende Verstand, und so erschien ihnen der Himmel gleichsam als ein grosses aufgerolltes Buch [1]), in welches Gott mit diamantener Sternenschrift die Geschichte und die Geschicke der Völker und einzelner Menschen für alle Jahrtausende der Zukunft niedergeschrieben.

Dazu kam noch die im Alterthum zwar nicht ganz unbestrittene [2]), aber doch vorherrschende Meinung, dass die Erde das ruhende Centrum des Weltalls bilde, so dass das ganze Sternenheer nur der Erde und ihrer Bewohner wegen da sei. „Es gibt unten keine Pflanze, die nicht oben ihren Stern hätte", (Ber. r. 10) — geschweige denn, dass es keinen Menschen und kein Volk gibt, für die im Himmel nicht ein Stern wäre. Und wirklich hatte das kopernikanische System, durch das die Erde zum blossen Punkt im grossen Weltsystem herabsank, der Astrologie den Todesstoss versetzt.

Auch hatte man frühzeitig schon ein bestimmtes ätiologisches Verhältniss zwischen gewissen himmlischen Phänomenen und terrestrischen Vorgängen wahrgenommen. Man brauchte nicht lange, um die Heilkraft der Sonne zu erkennen, „die liebliche Sonne trägt Heiluug auf ihren Flügeln", und die bedeutende Rolle, welche die wechselnden Mondphasen in den Krankengeschichten der Menschen spielen, dürfte wol ebenfalls zeitlich erkannt worden sein. Man dachte nun, wie sein physisches Befinden, so stehe

[1]) Es ist dies nicht bloss bildlicher Ausdruck, sondern buchstäblich gemeint. Die Stelle (Exod. 32, 52) „Lösche mich aus deinem Buche, das du geschrieben" commentirt Ibn Esra in folgender Weise: כבר פרשתי בספר דניאל, וספרין פתיחן כי כל הגזירות על הכללים ועל הפרטים הם במערכות שמים.

[2]) Vergl. Cicero, Acad, quest. lib. IV, und Plut. De placit. philos. lib. III, cap. 13.

überhaupt das ganze Leben und Geschick des Menschen unter dem steten Einfluss der Sterne.

Die älteste Arzneikunde scheint mit dem Studium der Astrologie verbunden gewesen zu sein. In Ägypten beruhte die Prognostik grösstentheils auf der Lehre von der Constellation. Ptolemäus sah noch astrologische Tafeln, welche unter dem Namen „ärztliche Wegweiser" bekannt waren. In dem fälschlich Galen zugeschriebenen Werke *„Mathematica scientiae prognostica etc."* werden vorzüglich die Krankheitsveränderungen betrachtet, welche von den verschiedenen Constellationen abhängig sein sollen. Die Sonne bekam hier natürlich die erste Rolle. Apollo, der Sonnengott, galt zugleich als Gott der Aerzte. Noch im 16. Jahrh. hatten Paracelsus und Carduanus die Medicin und Chemie mit der Astrologie in Verbindung gebracht.

Vielleicht dürfte dies auch auf den im Talmud so berühmten Astronomen Mar Samuel in Nehardea (219—250) zu beziehen sein, den Vater des jüdischen Kalenderwesens, von dem es sprichwörtlich geworden, dass ihm die Himmelsbahnen so bekannt gewesen, wie die Strassen seines Wohnortes. Mit dieser ausgezeichneten astronomischen Kenntniss verband er auch die medizinische Wissenschaft und Praxis, um derentwillen ihm das Prädikat „Chakim" ertheilt ward (vergl. Rapaport, Bikkure ha-Itt. Bd. 8). Allein obschon im Alterthume fast immer Astronomie mit Astrologie Hand in Hand ging und es von Mar Samuel besonders bekannt ist, dass er mit dem persischen Sterndeuter Ablat freundschaftlichen Umgang gepflogen (S. Sabb. 156b, Sukk. 29a), so spricht doch nichts dafür, dass Samuel bei seinem Heilverfahren die Astrologie zu Hilfe genommen.

Wie sich die biblischen Schriften der Astrologie gegenüber verhalten? In den Stellen 4. M. 24, 17. — 5. M. 4, 19. Richter 5, 20. astrologische Anklänge herauszufinden, wäre ganz gegen den gesunden exegetischen Sinn [1]). Erst den Propheten Jere-

[1]) Nur der baarste Unsinn konnte auf den Einfall gerathen, den biblischen Sabbath — in welchem jeder nur einigermassen unbefangene Denker eines der grossartigsten religiösen Institute erkennt, vergl. hierüber z. B. Ewald's treffliche Abhandlung, Alterthümer, S. 111 ff. — mit dem Saturn-Tag in Verbindung setzen zu wollen. Von Tacitns, dem Manne, der z. B. den Namen Judaei von dem Berge Ida (in Kreta) herleitet (hist. V, 2), überraschen freilich solche Conjecturen nicht (l. c V. 4). Doch lächerlich ist es, wenn

mias (10, 2) hören wir seinen Zeitgenossen zurufen: „Lernet nicht von den Wegen der Völker und fürchtet euch nicht vor den Himmelszeichen, wie die Völker dieselben fürchten!“ Und der nachexilische, zweite Jesaias spottet über das abergläubische Chaldäa, das auf die Wahrsagereien seiner Zauberer und seiner Sternendeuter traut (Jes. 47, 13). Selbst das Buch Hiob, das, eine Art Theodicée versuchend, die verschiedensten Meinungen, die zur Erklärung des oft räthselvollen Schicksals vorgebracht werden, zusammenstellt, zeigt uns nicht den leisesten astrologischen Anklang auf, obschon doch da gewiss Gelegenheit gewesen wäre, auch jener Meinung, die sich das menschliche Schicksal von den Sternen abhängig denkt, Erwähnung zu thun[1]). Alles dies zeugt, dass die Astrologie lange nicht im Stande war, im Judenthume sich einen Boden zu erobern. Davon gibt auch noch die ganze Literatur der zweiten Tempelperiode Zeugniss. Noch im letzten Befreiungskriege waren die Führer der Nationalpartei vorurtheilsfrei genug, sich weder von dem „schwertähnlichen Gestirne“, noch von den Kometen beirren zu lassen und den Kampf mit Rom aufzugeben (S. Josefus, jüd. Krieg VI. 5, 3.)[2]).

Dass jedoch der Talmud dem Glauben an Constellation und Nativität nicht ganz fremd blieb, wie dies unzählige Stellen zeugen[3]), darf den unbefangenen Denker nicht befremden. Den Epigonen,

noch neuere Gelehrte, auf Amos. 5, 26 sich berufend, in solchen Vermuthungen sich gefallen. Sich dabei auf den Ausdruck שבתאי, weil im talmudischen Zeitalter Saturn so genannt wurde, zu stützen, ist gewiss höchst unkritisch. „Es ist“, sagt Ewald (S. 114), „durchaus unwahrscheinlich, dass das alte Israel zu Mose's Zeiten auch nur die Anordnungen der 7 Planeten oder andere astrologische Systeme kannte.“

[1]) Dabei ist zu bemerken, dass gerade in Hiob die meiste Kenntniss der alten Astronomie sich verräth, und dass so häufig da Sternbilder in den Kranz der Dichtung verflochten werden (S. 9, 9. 26, 13. 38, 31. 32) — und dennoch kein astrologischer Anhauch im ganzen Buche!

[2]) Vergl. über Josefus' Hinneigung zu den astrologischen Träumereien, Löw, Ben Chananja 1863, S. 402.

[3]) S. Berach. 64 a. Sabb. 75 a, 121 b, 154 a, 156 a. Erub. 56 a. Pesach. 2 b, 49 b, 118 b. Moëd kat. 16 a, 28 a. Rosch hasch. 16 b. Joma 28 b. Sucka 29 a. Taan. 28 a. Jebam. 120 a. Nedar. 39 b. Bab. kam. 1 b. Bab. mez. 30 b. Bechor. 8 b. Beresch r. cap. 44. Midr. r. zu Esther 3, 7. — Ueber die talmudische Astronomie s. Berach. 33 b, 58 b, 59 a. Sabb. 57 a, 120 b, 156 a. Pesach. 94 a. Chagiga 5 a. Rosch hasch. 11 b, 20 b. Horioth 10 a. Beresch rab. c. 10. Vergl. auch Jair Bacharach, Chavot Jaïr §. 219.

welche, Dank den tausendjährigen Fortschritten der Wissenschaft, den unwissenschaftlichen Standpunkt ihrer Altvordern glücklich überwunden haben, ist es freilich ein Leichtes, die Irrthümer derselben zu belächeln; doch nicht so leicht ist es, Irrthümer, die sich in die ganze Denk- und Anschauungsweise aller Zeitgenossen auf's tiefste eingelebt, und die Jahrtausende hindurch selbst die grössten Geister in Ketten geschlagen, von sich abzustreifen. Hat doch selbst der Schöpfer der neuen Astronomie, Tycho de Brahe, ebenso wie sein Schüler, der scharfsinnige Kepler, dem die Wissenschaft so vieles zu danken hat, der Astrologie sich nicht ganz entwinden können! Erwarb sich doch Kepler eben durch diese Afterwissenschaft die Gunst Wallenstein's, dem er 1629, nach Sagam gerufen, hohes Glück verkündete. Roger Bacon (gest. 1294), dieser denkwürdige Mann, der durch die erstaunliche Kraft seines Geistes sein Jahrhundert weit überflügelte, war ein eifriger Pfleger der Astrologie, und der berühmte englische Dichter Dryden (gest. 1701) liess sich noch für seine Kinder die Nativität stellen [1]). Wer möchte also den Lehrern des Talmuds, die mitten im Wiegenlande der Astrologie, in Babylon, gelebt, einen Vorwurf daraus machen, wenn sie diesem alles beherrschenden Wahne auch ihren Tribut zu versagen nicht im Stande waren?

Andererseits jedoch verdient es unsere höchste Anerkennung dass dieser damals so unumschränkt herrschende Wahn doch nicht im Stande war, die talmudischen Lehrer in dem zu beirren, was ein Fundamentalgedanke des Judenthums und zugleich ein diametraler Gegensatz der Astrologie ist, in dem Glauben nämlich an die volle menschliche Freiheit und an die ebenso freie göttliche Weltregierung [2]).

[1]) Hat es doch selbst in neuester Zeit, ebensowenig wie es an Versuchen fehlte, das alte ptolemäische Weltsystem wieder zu retten (vergl. Schöpffer „Die Erde steht fest“, Berlin), so auch nicht an Rückfälle in die astrologischen Irrthümer gefehlt, wie Pfaff's „Astrologie“ (Bamb. 1816) und „Der Stern der drei Weisen“ (Bamb. 1821), zeugen.

[2]) Vergl. z. B. Aboth 3, 15, ferner Sab. 156a den Grundsatz: אין מזל לישראל. Es ist daher eine nicht nur sprachlich verfehlte, sondern auch dem ganzen Geiste des Talmuds zuwiderlaufende Conjectur David Einhorn's, der den rabbinischen Ausdruck בידי שמים auf die siderischen Einflüsse der

Doch gehen wir zu der Zeit über, die man die mittelalterliche nennt, — ein Prädicat, mit dem in der Regel nichts weniger als der Begriff des lichtvollen, gedankenthätigen Strebens verbunden wird — die aber innerhalb des Judenthums eine geistige Glanzperiode hat, eine Periode des rührigsten geistigen Schaffens, die kein Feld menschlichens Wissens und Forschens unbebaut liess und in jedem Gebiete und Zweige der Wissenschaft ihre Meister stellte. Und so kennt auch die Astronomie — die schon im Talmud (Sab. 75 a) als „jüdische Wissenschaft" κατ' ἐξοχήν bezeichnet wird — eine lange Reihe von Männern, an deren Namen sich der Ruhm dieser Wissenschaft knüpft, wie Meschalla (754—813), Ibn Scheara, Sahal et-Thaberi (800), Sind ben Ali (823), Abu Sahal Ali (835), Donolo (946), Hassan (972), Abraham b. Chija (1065), Abr. Ibn Esra (1089), Maimuni und sein Vater (im 12. Jahrh.), Isak Israeli (1310), Immanuel b. Jakob zu Tarrascon (1330), Elia Misrachi (1490), Abraham Zakuto (1492), Mose Isserles (1520), David Gans (1541) und A.

Bekanntlich waren im Mittelalter die Araber die eifrigsten Pfleger der Astronomie. Obschon sie sich nicht über das ptolemäische System erhoben, so hat ihnen diese Wissenschaft dennoch Wesentliches zu danken. So, um nur Einiges als Beispiel anzuführen, verdanken wir den Arabern die erste wirkliche Gradmessung. Sie ward in den Ebenen Senaar ausgeführt und ergab 56 arabische Meilen für den Grad, die arabische Meile 4000 Ellen à 24 Zoll à 24 Gerstenkörner. Ebenso ist die wichtige Entdekung von der Verschiebung derjenigen Punkte, wo die Erde der Sonne am nächsten und entferntesten steht (Fortrückung der Apsiden oder des Apheliums und Periheliums) ein Verdienst der Araber. Einen noch viel höheren Aufschwung gewann diese Wissenschaft bei den Spaniern arabischer Zunge. Doch wussten diese wie jene die Astronomie nicht von der Astrologie zu trennen, sondern verbanden die beiden auf's innigste, wie wir dies z. B. bei einem der grössten arabischen Astronomen, dem von uns hier bereits genannten

Himmelskörper bezieht, indem der Talmud keine göttliche, sondern nur eine himmlische Fügung anerkenne. Schon die eine Stelle in Aboth, auf die wir hier hingewiesen, müsste ihn eines Besseren belehren. In sprachlicher Beziehung hätte der Satz: הכל בידי שמים חוץ מיראת שמים ihn zurecht führen sollen, wo der erste Satztheil durch den zweiten genügend erläutert wird. Vergl. Stein, israelit. Volkslehrer 1855, S. 72.

Abu Mescher [1]) sehen, der ein im Mittelalter sehr angesehenes astrologisches Werk hinterliess: „*De conjunctionibus, annorum revolutionibus ac eorum perfectionibus.*“

Es kann daher nicht befremden, in einer Zeit wo die Astrologie solch mächtige Triumpfe feierte, auch viele jüdische Denker an ihrem Triumpfwagen ziehen zu sehen. Die Astronomie (חכמת החזיון) war so innig verschwistert mit ihrer Afterschwester, der Astrologie (חכמת הנסיון), dass, wer um die eine warb, auch die andere mit in den Kauf nehmen musste. Dazu kam noch, dass auch der Talmud, dieses für die jüdischen Denker mit solch heiliger Autorität bekleidete Sammelwerk, ihnen astrologische Elemente entgegenbrachte, was die Verehrer der Astrologie um so mehr in ihren Ansichten bestärkte, so wie es die Zweifelnden zum Transigiren verleitete.

Das Letztere zeigt sich uns an Jehuda Halevi. Sein nüchtern klarer Verstand hat die Astrologie in ihrer Nichtigkeit erkannt (Kusari IV. 2, 3.), findet hierin jedoch an seinem tiefgläubigen Herzen, das an den talmudischen Aussprüchen mit aller Innigkeit hängt, einen Widerstand. „Sollte in dieser Wissenschaft dennoch Manches enthalten sein, was mit der wahren Wissenschaft übereinstimmt“, sagt er (daselbst, Absch. 9), „so nehmen wir es an, denn wir wären dann über manches beruhigt, was in den Aussprüchen unserer Rabbinen über astrologische Dinge enthalten ist“.

Zum besseren Verständniss der einschlägigen jüdischen Literatur dürfte es von Nutzen sein, über das Manöver der Astrologen hier Einiges anzumerken.

Wenn der Astrolog Jemandem die Nativität stellte, so suchte er nach dem Horoskop [2]) (d. i. nach dem Punkte der Ekliptik, der in der Geburtsstunde desselben am Horizonte aufgegangen) die zwölf Häuser [3]) des Himmels auf. Diese wurden nämlich

[1]) Von Ibn Esra mehrmals als Gewährsmann in astrologischen Dingen citirt. In der Schrift Saad ha Mibecharim schreibt derselbe:
אמר חנוך אם היתה הלבנה במחברת נוגה בזמן העתקת הילד משדי אמו לא תוליד עוד אמו לעולם ודיריאנוס ומאשאלה ואבו מעשר אמרו כי נסו ועלתה בידם.

[2]) Schon im Talmud durch מזל שעה bezeichnet. S. Sabb. 156 a.

[3]) Bei den Syrern heisst der Geburtstag „das Haus der Geburt“ (בית ילדא), weil eben die 12 Himmelszeichen Häuser oder Wohnungen (Habak. 3, 11) genannt wurden. S. Jahn, Bibl Archäologie I, S. 504. —

durch die zwölf Positionskreise bestimmt, welche, als die grössten Kreise der Sphäre, den Aequator in zwölf gleiche Theile theilen. Jedes Haus hat seine bestimmten Beziehungen auf das menschliche Geschick, das sich verschiedentlich gestaltet, je nachdem das Haus von diesem oder jenem Zeichen eingenommen wird. Die einflussreichsten sind das 1. 4. 7. und 10. Haus, die sogenannten vier „Angeln des Himmels“. In den übrigen Häusern findet ein Rangunterschied statt, so dass die den genannten Häusern unmittelbar vorangehenden vier Häuser ganz bedeutungslos sind [1]).

Ausserdem werden die astrologischen Zeichen noch in vier „Triplicitäten“ getheilt, in die des Feuers, der Luft, des Wassers und der Erde [2]). Die letztere (משולש עפרי genannt) enthielt nach Asaria dei Rossi (Meor Enajim c. 43) die Sternbilder Ochs, Zwilling und Steinbock; die Triplicität des Feuers (משולש אשי): Lamm, Löwe und Schütze. Die unter der Triplicität der Erde Geborenen sollen, nach Angabe der Astrologen, mit beschränkten Geistesanlagen begabt sein. Dagegen berechnet Maimuni (Igg. Tem.), dass die drei Patriarchen und ebenso Salomo, der Weiseste des Morgenlandes, unter der Triplicität der Erde geboren worden seien.

Durch Permutationen wurde auch mit den sieben Planeten [3]) ein weites Spiel getrieben. Sie wurden zu 120 Combinationen permutirt, wie dies bei Ibn-Esra (Exod. 33, 21) zu lesen ist.

Wir haben bereits davon gesprochen, wie unter den Arabern die Astrologie zu einer fast souveränen Herrschaft gelangt war, indem selbst starke Geister sich ihr willig unterwarfen und die

Vielleicht hiessen darum auch bei Daniel (2, 27. 4, 4. 5, 7. 11) die Astrologen גָזְרִין, d. i. „Himmelstheiler“ (wie bei Jes. 47, 13), weil von den Astrologen der Himmel in bestimmte Häuser oder Felder getheilt wurde.

[1]) So sagt Ibn Esra im Sefer ha-Schaaloth:
אם שאל שואל על שמועה ששמע אם הוא אמת אם לאו, הסתכל אם היה המורה באחת היתידות הוא אמת, ואם בבתים הטפלים אינו אמת, ואם בסמוכים קצתו אמת.

[2]) Ueber diese Triplicitäten siehe Ibn Esra, Exod. 33, 21. Senior Sachs, ha-Jona p. 62. bezieht auch hierauf folgende Stelle in Ibn Esra's Sefer ha-Taamim: וחכמי המזלות אומרים כי זה יצא להם בדרך נסיון מדברי בעלי השלישות.

[3]) ש"צם ח"נכל ist das Gedenkwort dafür.

grössten Astronomen die Sternkunde mit der Sterndeutung als innig zusammengehörig betrachteten. Wir sagten dann weiter, wie es daher nicht befremden dürfe, wenn auch jüdische Forscher denselben Weg gingen und zu den leuchtenden Weltgloben nicht nur mit dem klaren Auge der Wissenschaft, sondern auch mit dem getrübten Blicke einer abergläubisch erregten Phantasie emporschauten.

Allein man thut sehr Unrecht, wenn man hier nicht an die sehr wesentliche Scheidelinie zwischen Islam und Judenthum denkt, die auch den jüdischen Astrologen mit dem islamitischen nicht ganz den einen Weg gehen lässt. Wol hat der Apologet des Koran, Gustav Weil[1]), nachzuweisen gesucht, dass nach der ursprünglichen Lehre Mohammed's der Fatalismus keineswegs als islamitisches Dogma zu betrachten sei; allein Weil selbst gibt zu, dass die orthodoxen Imamen die Prädestinationslehre zum feststehenden Glaubenssatze erhoben hatten. Während nun hier der Fatalismus der Astrologie in die Hände arbeitete, musste im Judenthume im Gegentheil die Lehre von der menschlichen Freiheit derselben den entschiedensten Widerstand bieten, so dass die Schlingpflanze dieser Afterwissenschaft hier durchaus keinen so recht geeigneten Humus fand. Selbst die eifrigsten unter den jüdischen Astrologen bekannten sich zu dem schon im Talmud ausgesprochenen Gedanken, dass der Mensch in sich die Macht trage, durch den Schutz Gottes sich über die siderischen Einflüsse und die Vorherbestimmungen seines Horoskops zu erheben.

Samuel Hanagid (geb. in Cordova 993) bezieht das Epitheton „der Allmächtige" auf die Macht Gottes, das Geschick der Menschen dem Einflusse der Gestirne zu entziehen[2]). Dessen Zeitgenosse Gabirol hatte sich wol ebenfalls den astrologischen Träumereien seines Jahrhunderts nicht entwunden[3]) — aber man

[1]) S. historisch-kritische Einleit. in den Koran S. 95.

[2]) Vergl. Ibn Esra und Nachmani zu Genes. 17, 1. — Saadia scheint der Astrologie nicht gehuldigt zu haben. Wir glauben dies aus folgender Stelle Emunot 10, 3 zu ersehen: ואיה התקוה לעמוד כנגד הזמן על דעת אנשיו, והתקוה לעמוד כנגד המזלות כדברי בעליה, והתוחלת הנכזבה לעמוד כנגד הבורא כדברינו אנחנו ואנשי האמת.

[3]) So berichtet von ihm Ibn Esra, Daniel 11, 30: ר' שלמה גבירול רצה לקשור הקץ במחברת הגדולה על שני כוכבים העליונים. S. auch S. Sachs, Techija II, 39

lese seine „Königskrone", dieses erhabenste der Lieder, welches das jüdische Mittelalter uns aufbewahrte, und man hört da nur den einen Gedanken aus all den goldenen Strophen hervorklingen: wie es nur Gottes Macht und Wille sei, der alles regiert, den Wurm in der Tiefe, wie das leuchtende Heer der Sterne in der Höhe, und wie diese nicht die Herren des menschlichen Geschickes seien, sondern nur die Diener Gottes, die stets seinen Willen zu vollziehen haben.

Abraham b. Chija Albarg'eloni, der angebliche Erfinder der Algebra [1]), huldigte ebenfalls der Astrologie. Er stellte das Horoskop für günstige und ungünstige Tageszeiten, und so wollte er einst einen Bräutigam hindern, sich zur Trauung zu begeben, weil gerade die dazu bestimmte Stunde von dem Unheil bringenden Sternbilde Mars beherrscht sei [2]). In der Einleitung zu seiner Schrift „Zurat ha-Arez" verspricht er ein Werk über Astrologie, dazu auch seine Schrift „Megillat ha-Megalle" zu zählen ist, in welcher letztern er in astrologischer Weise die Ankunft des Messias berechnet. Trotzdem betrachtet er die Astrologie nicht als eigentliche Wissenschaft, da ihr keine dialektischen Beweise zu Grunde liegen, sondern blos willkürliche Hypothesen [3]).

Anders denkt freilich hierüber Ibn Esra, der „grosse Astrolog" (האצטגנין הגדול), wie ihn der Kritiker dei Rossi nennt. Seiner Ansicht nach ist die Astrologie eine „erhabene Wissenschaft" [4]). Ja Ibn Esra galt im Mittelalter als tonangebende Autorität in diesem Gebiete, er verfasste eine ganze Reihe von astrologischen Schriften, — angeführt von Dukes, Orient 1851. L. B. S. 470 — welche Petrus Paduanus (1293) in's Lateinische übersetzte. Aber bei alldem durchzieht, einem rothen Faden gleich, der eine Gedanke alle Schriften Ibn Esra's: dass jede menschliche Seele, die, durch Hingebung an Gott, ihre Abstammung aus der Welt der Geister bekundet, erhaben über die Welt der Sterne und deren zwingenden Einfluss sei. Denn es gebe drei Welten, die eine höher als die andere: die Welt der Geister, der Sphären und der vier Elemente. Nun sei freilich die letztere und mit ihr

[1]) Vergl. Freimann, Biographie Abr. b. Chija's in der Einl. zu Hegjon ha-Nefesch, p. XI.

[2]) S. Schreiben an Jehuda Albargeloni, Kerem Chemed 8, 59.

[3]) Einl. zu Zurat ha-Arez.

[4]) Im Sefer ha-Moledoth, vergl. Kerem Chemed a. a. O.

der Mensch, ihr Bewohner, der Sphärenwelt unterordnet, allein wenn die menschliche Seele ihrer höheren Abstammung getreu fortlebt, dann müsse sie naturgemäss über die Sternenwelt stehen (Pent. Comment. Exod. 6, 3). Nicht aber als ob dann die Vorherbestimmung der Constellation zu nichte würde, nein — diese trifft jedesmal ein, nur fügt es Gott, dass seine Schützlinge derselben entgehen. Du musst Dir, sagt Ibn Esra, die Sterne wie die in einer Strasse rennenden Rosse denken, in der ein Blinder sich befindet, der nicht auszuweichen im Stande ist und daher in grösster Gefahr schwebt. Aber da fasst ihn ein sehender Führer, und so entgeht der blinde Mann, obschon die rennenden Rosse unaufhaltsam ihren Lauf fortsetzen, glücklich der Gefahr. Ganz so denke Dir's mit den Bestimmungen der Constellation. Es wäre z. B. über eine Stadt eine verheerende Wasserfluth vorherbestimmt, nun fügt es Gott, dass deren Bewohner vor dem verhängnissvollen Tage die Stadt verlassen — die Constellation hat somit Wahrheit verkündet, und die von Gott Beschützten sind dennoch der Gefahr entgangen (daselbst, Exod. 33, 21).

Auch der bekannte südfranzösische Talmudgelehrte Abraham ben David aus Posquières huldigte der Astrologie aus ganzem Herzen. „Alle Ereignisse des Lebens, die kleinsten wie die grössten, hat Gott in die Macht der Sterne gelegt", lautet sein Ausspruch, auf den indess der Nachsatz folgt, dass der Mensch die Macht in sich trage, gut oder bös zu sein, und sich dadurch über den zwingenden Einfluss der Sterne erhebe (S. die Glosse zu Hilch. Teschuba V, 5.).

An Nachmanides, den ausgezeichneten Talmudgelehrten, Arzt und Philosophen, der aber zugleich alle abergläubischen Meinungen seiner Zeit in sich aufgenommen, wie wir dies im nächsten Abschnitt nachweisen, der die im Judenthume recipirte hohe Bedeutsamkeit des Monates Tischri, als einer Zeit des Weltgerichtes, zugleich in dem Thierkreise des Himmels (dem Zodiakus) angedeutet findet, indem das Sternbild dieses Monates eine Wage ist [1]) — kann es nicht befremden, dass die Astrologie auch an ihm einen Gläubigen gefunden. Doch bekennt auch er sich zu Samuel Hanagid's Definition des Namens „Schaddai". Ja, das ganze Buch Hiob sollte nach Nachmanides eben nur diesen Grundgedanken

[1]) S. Pent. Comment. Levit. Parasch. Emor: וגם יש בזה אות בשמים, שהחודש הזה מולו מאזנים, כי בו פלס ומאזני משפט לה׳.

aussprechen, dass die Sterne über das Geschick des Frommen keine Macht besitzen.

Wir könnten hier noch ganz dasselbe von Ibn Adrath (Gutachten Nr. 652), von Abba Mari, von Menachem ben Serach (Zeda la-Derech II, 112.), von Abrabanel (Pent. Comment. Deut. 4, 14), von Isak Arama (Akeda c. 56) u. v. A. anführen.

Von dem eifrigen Mitarbeiter an Luthers Reformationswerk, von Philipp Melanchthon, wird die folgende Anekdote erzählt. Entschiedener Gegner des kopernikanischen Systems, war er zugleich ein eifriger Anhänger der Astrologie, die er sogar praktisch betrieb[1]). Auf einer Reise zu dem Burggrafen von Hessen bei seinem Freunde Melander eingekehrt, bemerkte er in der Wiege dessen jüngstes, etwa sechsmonatliches Kind und stellte demselben sogleich das Horoskop, prophezeiend, dass es gleich seinem Vater zu hohen geistlichen Würden gelangen werde, worauf jedoch Melander lachend ausrief: „Philippe, es ist ja ein Mägdlein!"

Derartige kleine Unannehmlichkeiten und Enttäuschungen dürften wol bei den Astrologen nicht gerade zu den seltenen Fällen gehört haben, die jedoch das ganze Ansehen dieser Kunst leicht hätten untergraben können. Es musste daher bei Zeiten ein Mittel gefunden werden, das bei ähnlichen Vorkommnissen als Ausflucht dienen konnte. Zu diesem Zwecke wurde die folgende elastisch dehnbare astrologische Regel aufgestellt: „Die allgemeine Constellation hebt die individuelle auf". Wird Jemandem z. B. durch seine individuelle Constellation langes Leben vorherbestimmt, so wird diese Bestimmung zu nichte, sobald die allgemeine Constellation Pest, Krieg oder Hungersnoth festsetzt. Isak Akrisch (Einl. zu Kobez Wikuchim) erzählt von sich, seine Constellation habe ihn zu unstätem Umherwandeln verurtheilt, er müsse nämlich in einer Stunde geboren sein, da der Planet Jupiter durch das Thierkreiszeichen „Fische" hindurchging, und doch hatte diese Constellation durch das Gebrechen der Lahmheit, dem er unterworfen war, zu Nichte werden sollen. Ibn Esra in der Einl. zu seiner Schrift Moledoth (de Nativitatibus) gibt acht allgemeine Bestimmungen an, welche die individuelle Constellation theils beschränken, theils gänzlich aufheben — bequeme Rechtfertigungsmittel für das Nichteintreffen astrologischer Combinationen.

Ein wesentlicher Beweggrund zur Vertiefung in die astrologischen Träume lag für die jüdischen Denker des Mittelalters auch in ihrer damals gewiss gerechtfertigten Sehnsucht nach endlicher Erlösung durch den zu erwartenden Messias. Obschon der

[1]) Er schrieb auch zu Schoner's „De judiciis nativitatum" eine empfehlende Vorrede.

Talmud [1]) das „Berechnen des Endes“ für ein sündliches Verfahren erklärt, so blieb dennoch eine solche vorausbestimmende Berechnung ein trostvolles Spiel, dem sich fast alle Denker in den traurigen Tagen mittelalterlicher Bedrückung gerne hingaben.

Wie Saadia das „Ende“ berechnete (Emunot 8, 1. — auf das Jahr 964) [2]), ebenso auch eine ganze Reihe seiner Nachfolger, wie Abr. b. Chija (auf das Jahr 1338), Raschi (Ende Daniel), Maimuni (Ig. Teman, auf's Jahr 1216) [3]), Nachmani (Pent. Comment. Sidra Beresch., auf 1358), Levi b. Gerson (Ende Daniel), Leon de Banalas (Comment. zu Daniel), Bachja ben Ascher (Pent. Comment. Exod. 12, 40), Abrabanel (a. a. O), Abraham Zacuto und dessen Schwager Abraham Halevi (in der Schrift משרא קטרין), Elieser Aschkenasi (Maasse Adonai), Lippmann Heller (Aboth Comment.). — Mordechai Dato, in der Schrift „Migdal David“, brachte durch Combinationen heraus, dass i. J. 1575 die Wiedererbauung des Tempels, 1608 die Rückkehr ins gelobte Land, und 1648 die Auferstehung der Todten vor sich gehen werde.

Zu weit verlässlicheren Resultaten, als auf dem Wege blosser Combination, glaubten jedoch Manche hierin mit Hilfe der Astrologie gelangen zu können. (S. Sehudt, Denkw. VI. 7, 4.). Unter den Vordermännern, die sich von einem solchen Streben leiten liessen, finden wir sogar zwei glänzende und in der Wissenschaft berühmte Namen, nämlich Gabirol und Abraham b. Chija — einem Streben, in dessen Missbilligung die extremsten Richtungen sich begegneten. Denn ebenso wie Maimuni [4]), in dem wir bald den entschiedensten Gegner der Astrologie erkennen werden, ebenso tadelnd spricht Ibn Esra, den wir bereits als den grössten Verehrer derselben erkannten, über einen derartigen astrologischen Missbrauch sich aus (Comment. zu Daniel, Ende). Diesen schloss sich hierin Isak Arama, a. a. O., an. Selbst R. Jehuda der Fromme verwarf ein derartiges Streben, wie aus dem Reisewerke des im 12. Jahrh. blühenden Petachja aus Regensburg zu entnehmen ist. Ein sinnvolles Wortspiel wird von einem Astrologen Namens Abraham Medina erzählt. Ueber den Zeitpunkt der Messias-Ankunft befragt, soll er geantwortet haben: מי שאל ואל צפן וסתרי (Asulai, Schem ha-Gedolim Art. Abraham Medinah).

[1]) Die verschiedenen Stellen stellt Asaria dei Rossi a. a. O. zusammen, zugleich aber auch die Stellen, an denen schon die älteren Rabbinen das „Ende“ zu berechnen suchten.

[2]) Vergl. dagegen die Bemerkung des Karäers Jefet in Pinsker's Likute, Beilage S. 81.

[3]) Bei Maim. scheint dies um so auffälliger, als er in Mischna-Commentar Chelek und in Hilch. Melachim XII, 2 sich ausdrücklich gegen jede wie immer geartete Vorausberechnung der Messias-Ankunft ausspricht.

[4]) In Igg. Teman sagt Maimuni hierüber:
כבר עמד אחד מן המחודדים בספרד וחבר ספר בענין הקץ על דרך הכוכבים ואמר שהמשיח יגלה בשנת פלונית, ואין אחד מחכמינו חסידינו שלא זלזל שם דבריו.
Jedaja Penin, in der Vertheidigungsschrift, zählt auch Saadia zn Jenen, die das „Ende“ astrologisch berechneten, was uns jedoch ganz unkritisch scheint.

In der ganzen vormaimunischen Zeit war uns noch Niemand begegnet, der mit Entschiedenheit der Astrologie entgegengetreten wäre. Wol glaubten wir aus einer Stelle in Saadia's Emunot (10, 3) entnehmen zu können, dass derselbe keineswegs zu den Verehrern dieser Afterwissenschaft zählte, doch hören wir ihn nirgends direct und mit klaren Worten sich dagegen aussprechen. In Jehuda Halevi's Kusari wiesen wir auf eine Stelle (4, 23) hin, die dagegen, und eine andere, (4, 9) die wiederum dafür spricht. Andere wissenschaftliche Grössen jener Zeit zeigten sich uns als entschiedene Astrologen. Mithin ist es hier wieder der Mann, der stets in den vordersten Reihen zu treffen ist, wo es gegen Aberglauben zu kämpfen gilt, der „Mann Moses" aus Cordova, der es zuerst unternimmt, dem allesbeherrschenden Wahne seines Jahrhunderts den Fehdehandschuh hinzuwerfen.

Der mächtige Forschertrieb dieses Mannes, der durch jeden Zweig menschlichen Wissens angeregt wurde, hatte den astronomischen Studien mit um so grösserer Hingebung sich geweiht, als er diese gleichsam als väterliches Erbgut überkommen hatte. Denn schon sein Vater, Maimun ben Josef, war in diesem Gebiete ausgezeichnet. Er hatte durch einen von ihm verfassten Commentar zur Alfargani's Auszug aus dem „Almagest" einen Ruf als astronomischer Schriftsteller sich erworben [1]).

Nun, der Sohn stand auch hierin dem Vater nicht nach. Schon im 23. Lebensjahre arbeitete Maimonides für einen Freund eine kleine Schrift über das jüdische Kalenderwesen nach astronomischen Grundsätzen (Cheschbon ha-Ibbur, abgedr. in Dibre Chachanim des Elieser Tunensis). Er lieferte ferner einen Commentar zu den mathematischen Schriften des Ibn Hud, eine Beartung des von demselben Autor verfassten Buches „Gamion", ebenso eine Umarbeitung der von Ibn Eflach verfassten Schrift „über die Sphären [2])". Ein unsterbliches Denkmal seines astronomischen Wissens hat er sich auch in seinem Tractate Kidusch ha-Chodesch gesetzt.

Aber mit derselben Hingebung, die er den astronomischen Studien geweiht, hat er Anfangs auch die in seiner Zeit so beliebten astrologischen Forschungen betrieben. Die astrologische Literatur in arabischer Zunge war wol ziemlich reich in jenen Tagen, aber sie hatte, wie M. selbst von sich erzählt, keine einzige Schrift aufzuweisen, die er nicht mit aller Gründlichkeit durchgearbeitet (S. Briefsammlung Nr. 3). Allein er hatte sich bald überzeugt, dass die ganze Astrologie nur auf Unsinn beruhe, und er warnt darum in allen seinen Schriften [3]) mit den energische-

[1]) S. Geiger's wissenschaftl. Zeitschr. f. jüd. Theologie I, 427.

[2]) S. Geiger a. a. O.

[3]) Mischna-Comment. Synhedr. c. 10; Mischne Thora, Hilch. Akum 11, 8; More III, 37; Acht Absch. c. 8; Ig. Tem., Briefsamml. a. a. O.

sten Worten vor dem Glauben an diese trügerische Kunst, die er dem Götzendienste gleichstellt. Und als einst die Gemeinde zu Marseille mit einer Anfrage über den Werth, welcher der Astrologie beizulegen sei, sich an ihn gewendet hatte, da entgegnete er in einem ausführlichen Schreiben, dass es nur drei Arten von Wahrheiten gebe, solche, von welchen sich der Sinneseindruck Ueberzeugung verschafft, solche, welche die Wissenschaft durch Gründe feststellt, und endlich solche welche durch Offenbarung bestätigt werden. Wer darüber hinaus etwas für wahr hält, von dem gelte der Schriftvers: „der Thor glaubt jedes Wort.“ Die Astrologie sei ein weithin seine Schatten werfender Baum, aus dem die verschiedensten abergläubischen Meinungen wie Zweige hervorgehen. „Ich rathe euch aber“, so schliesst das Sendschreiben, „haut den Baum um und reisset die Zweige nieder, pflanzet dann an dessen Stelle den Baum der echten Erkenntniss und erquickt euch an dessen Früchten, dann wird auch der Baum des ewigen Lebens euch erfreuen!

Aber so entschieden auch M. gegen den astrologischen Aberglauben ankämpfte, und wie laut auch der Wiederhall sein mochte, den dessen Worte in den Herzen vieler Erleuchteten geweckt, wie wir dies z. B. an dem Dichter Charisi sehen, der in seinem Makamenwerke „Tachkemonie“ (Pforte 22) auch die Astrologen und ihre Bestrebungen zur Zielscheibe seiner Satire macht; oder an Jedaja Penini, der in seiner bekannten „Vertheidigungsschrift“ es der Philosophie nachrühmt, die volle Nichtigkeit der Astrologie erkannt zu haben: so hatten sich dennoch selbst bei den hervorragendsten Männern der nachmaimunischen Jahrhunderte astrologische Anschauungen nicht ganz verloren, wie sich dies bei Nachmani, Ibn Adrat, im Sohar, bei Bachja b. Ascher, Levi b. Gerson, Isak Israeli, Isak Arama, Abrabanel, Salomon Duran und selbst bei dem geistsprudelnden Dichter Imanuel Romi bekundet. Schem Tob Falaquera, der das Verdienst hat, die gabirol'sche Philosophie bis auf uns erhalten zu haben, ebenso wie er durch seine gründliche Kenntniss der arabischen Sprache und Philosophie in seinen Scholien zum „More“ eine höchst werthvolle Leistung der Nachwelt hinterliess, stand noch ganz auf dem astrologischen Standpunkte seiner Zeit. Auf die Frage, woher den für Kunst und Wissenschaft Talentirten ihre glückliche Begabung komme, hat er die Antwort, dass ein Solcher unter der Triplicität von Mars, Venus und Merkur geboren sei. Wer dagegen einen der übrigen vier Planeten zum Geburtsstern gehabt, dem gehe jede künstlerische und wissenschafftliche Befähigung ab (Mebakesch pag. 12). Ahron b. Elia, der karäische Maimonides, erkennt eigenthümlicher Weise in dem Bibelvers „Die Hand auf den Thron Gottes“ eine Hindeutung auf die ominöse Stellung der Sterne, welche für Amalek Unglück bezeichnen [1]). Chasdai Crescas stellt

[1]) S. Ez Chajim c. 35. Vergl. dagegen das. cap. 87. Bemerken müssen wir hier auch, dass der Karäer Jehuda Hadassi, schon 1148, Gegner der Astrologie war. S. Eschkol ha-Kofer. p. 31 a.

die Gründe, die für und gegen die Astrologie sprechen, zusammen, findet jedoch die ersteren überwiegend (Or Adonai IV, 4). Selbst Albo, der in seiner Schrift Ikkarim ein sehr instructives Capitel über Astrologie hat, darin die Spielereien dieser trügerischen Kunst klar nachgewiesen werden (IV, 4), scheint am Ende dennoch derselben nicht alle Berechtigung absprechen zu wollen. Versteigt sich doch der Unsinn gewisser Bibelallegoristen gar so weit, den hohenpriesterlichen Schmuck der Urim und Tumim für ein Astrolabium zu erklären (S. Gutachten des Sal. b. Adrath Nr. 417).

Wir nennen hier nochmals den hier schon mehrfach erwähnten Namen des scharfsinnigen Kritikers Asaria dei Rossi, der zu den entschiedensten Gegnern der Astrologie zählte (a. a. O), nennen aber zugleich als Gegensatz einen jüngern Zeitgenossen und Landsmann desselben, der, bei seinem sonstigen Rationalismus, dem astrologischen Wahne noch fest anhing — Leon da Modena. Dieser tallevtvolle, aber dabei höchst eigenthümliche Mann voll Widersprüchen, der in seinen Schriften gegen jede Art von Mystik loszog, während er in Verfertigung von Amuleten und anderen Geheimmitteln Unterricht ertheilte, ebenso wie er in der Praxis den frommen Rabbiner machte, während er als Schriftsteller über den ganzen Rabbinismus den Stab brach, hatte sich auch, nachdem er eine Monographie gegen das Kartenspiel geschrieben — von Carmoly (Brüssel 1844) in's Französische übersetzt — der Leidenschaft des Kartenspiels derart hingegeben, dass er derselben stets seinen letzten Heller zum Opfer brachte, für dieses unsinnige Verfahren jedoch die Rechtfertigung vorbringend: Ja, so hat's mein Stern mir bestimmt, ich kann's nicht ändern! (S. Reggio, Examen traditionis p. IX). — Wir dürfen übrigens nicht vergessen, dass dieser Mann der Sohn eines Jahrhunderts war, in welchem es dem Kardinal Barberini (1623) durch eine astrologische Finte gelungen war, die päpstliche Tiara zu erlangen. Während des Zuges in's Conclave hatte dieser nämlich eifrig die Sterne beobachtet und plötzlich seinen Collegen mit grosser Bestürzung verkündigt, dass der jetzt zu wählende Papst (nach dem Tode Gregor's XV.) nach der Constellation nicht sechs Wochen leben werde. Alle scheuten sich nun vor der gefährlichen Würde und einstimmig wurde Barberini gewählt, der dann als Urban VIII. zwanzig Jahre lang den päpstlichen Stuhl einnahm.

Wenn wir noch einen andern vielbekannten Zeitgenossen Dei Rossi's ganz durchtränkt von den astrologischen Hirngespinsten sehen, nämlich den Geschichtschreiber Gedalja Ibn Jachja (Schalschelet, Abhandl. über die Sphären), so wird dies Niemanden befremden, der eben die ganze Art und Weise dieses Schriftstellers kennt, für den jede Fabelei, jedes Ammenmährchen den Werth einer historischen Nachricht hatte, und von dessen Geschichtswerk „die Traditionskette“ daher das Witzwort entstand,

man hätte dessen Verfasser an die Kette legen sollen — dieser war also sicherlich nicht der Mann, mit einem Wahne zu brechen, der eben seine Zeit beherrschte.

Eben so wenig kann es uns befremden, den Geschichtsschreiber David Gans, im Jahrhundert Wallensteins, den Schüler Kepler's und Tycho de Brahe's, in astrologischen Irrthümern befangen zu sehen. Der ungewöhnlich grosse Komet im J. 1572, der vierzehn Monate hindurch sichtbar blieb, wird auch von ihm, wie von den damaligen Chronographen überhaupt, als unheilverkündendes Zeichen beschrieben. Vom J. 1574 berichtet er, dass aus der Stellung der Sterne den Juden ein Unglücksjahr verkündet worden, und dies dann auch wirklich eingetroffen sei. Ja, da er in der Vorrede zum 2. Theile seines Geschichtswerkes (Zemach David) den Lesern desselben einen neunfachen Nutzen verspricht, so ist es eben einer derselben, auf die Himmelszeichen, die gewöhnlich den grossen Ereignissen vorausgehen, achten zu lernen, und dadurch zu Gott, dem Lenker und Regierer der Geschicke, um Abwendung aller unheilvollen Constellationen zu bitten.

Auch der hohe R. Löwe in Prag, den die Volkssage zum Mittelpunkte mancher bekannten Legende gemacht hat, soll mit Tycho de Brahe gemeinschaftlich astrologische Beobachtungen angestellt haben, wie früher Sabbatai Donolo mit den Chaldäer Bagodes und Mar Samuel mit dem Perser Ablat. Dagegen ist es zu vermerken, dass der Zeitgenosse desselben, R. Moses Isserles, die Weissagung aus dem „Schatten des Mondes" widerrathen hatte (Schulch. Ar. O. Ch. 664, 1). Und so hatten die astrologischen Trübungen und die Furcht vor den Himmelszeichen noch lange über alle Gebiete des Lebens ihre düsteren Schlagschatten geworfen, ja sogar in manchen religionsgesetzlichen Bestimmungen ihren Ausdruck gefunden [1]). Die noch immer übliche Glückeswunschsformel מזל טוב (gute Constellation!) ist auch noch solch eine astrologische Reminiscenz. Ebenso der häufig citirte, dem lateinischen *habent suo fata libelli* adäquate Spruch: „Alles hängt vom Masal ab, selbst die Thorarolle im Hechal" (grosse Idra).

Danken wir dem Gotte des Lichtes, dass wir in einem Jahrhunderte leben, das nicht mehr mit dem Auge der Furcht, sondern blos mit dem der Bewunderung und der Wissenschaft zu dem blauen Dome mit seinem leuchtenden Diamantenschmuck emporblickt; das in den Sternen weder lebende Vernunftwesen, noch die Lettern in dem Schicksalsbuch betrachtet — obschon dieses unser liebes Jahrhundert wieder eine andere Art Schwachheit besitzt, und die Sterne so gern als Symbol der Auszeichnung von Oben auf der Brust trägt!

[1]) S. Löw, Ben Chan. l. c.

Gegen den Aberglauben.

„An der Grenze des beschränkten Wissens, wie von einem hohen Inselufer aus, schweift gern der Blick in ferne Regionen.“

„Der Glaube an das Ungewöhnliche und Wundervolle gibt bestimmte Umrisse jedem Erzeugniss idealer Schöpfung; und das Gebiet der Phantasie — ein Wunderland kosmologischer, geognostischer und magnetischer Träume — wird unaufhaltsam mit dem Gebiete der Wirklichkeit verschmolzen.“

Humboldt, Kosmos I, S. 83.

Wir setzen an den Schluss unseres Buches wol einen traurigen Artikel — vielleicht das Traurigste und Unheimlichste, das die Sprache zu bezeichnen hat.

Denn wahrlich, von dem Meisten, was die Geschichte Düsteres und Unheimliches uns erzählt: Religionskriege, Auto-da-Fé's, Hexenprozesse u. dgl., war diese Missgeburt des Menschengeistes die eigentliche Geburtshelferin, die Wehmutter. Viele von den grössten Uebeln, die die Menschheit seit Olims Zeiten heimgesucht, wären ohne Aberglauben theils gar nicht vorhanden, theils nicht halb so drückend gewesen.

Es bleibt daher ein erhebendes Bewusstsein für uns, es aussprechen zu können, dass die Lehre das Judenthums schon in grauester Vorzeit den Aberglauben in seiner ganzen Gefährlichkeit erkannt und — nach den Worten des grössten Denkers aus der arabisch-jüdischen Culturepoche — „gegen ihn das Schwert gezückt hat“ [1]), um aus dem Schosse ihrer Bekenner ihn gänzlich auszurotten. Schon vor Tausenden von Jahren hatte ein nichtjüdischer Seher es bekannt, „dass kein Aberglaube gedultet werde in Israel“. Und in der That gibt es kein einziges abergläubisches Moment, das dem heimischen Boden des Judenthums entkeimt wäre, sondern es sind sämmtlich nur düstere Einflüsse von Aussen her, die, fremdländische Schlingpflanzen, den gesunden und kräftigen Baum des Judenthums zu umranken und zu überspinnen suchten.

[1]) Vergl. Maim., Mischna-Comment Aboda Sara IV, 7, wo von den verschiedenen Arten des Aberglaubens gehandelt und dann hinzugefügt wird: שלפה התורה האמיתית חרבה עליהם והכריתה אותם.

Wenn wir die vorherrschenden Arten des Aberglaubens unter gewisse Rubriken bringen wollen, dann müssen wir diese nach den Hauptbeziehungen des Menschen, nämlich a) zu Gott, b) zur Geisterwelt, c) zu den Abgestorbenen und d) zur vernunftlosen Schöpfung uns eintheilen, und wir erhalten somit vier Hauptklassen des Aberglaubens:

1. Polytheismus, grober Anthropomorphismus, Götzendienst;
2. Theurgie, Dämonomagie;
3. Gespensterglaube, Todtenbeschwörung; und
4. das grundlose Halten auf Zeichen und Zeiten, das vorwitzige Forschen in die Zukunft durch allerlei Deuteleien (Traumdeuterei, Astrologie, Augurie), die Zauberei, Hexerei

Dass nun die Bibel allen diesen Arten und Formen des Aberglaubens entgegentritt und mit unerbittlicher Strenge aus dem Schoosse der Menschheit zu bannen, ja mit der Wurzel auszujäten sucht, welcher Bibelkenner wüsste dieses nicht? Es genüge hier die eine Stelle, 5 M. 18, 10. 11: „Es soll nicht gefunden werden unter dir . . . der Wahrsagerei, Tagwählerei, Zeichendeuterei und Zauberei treibt; oder Thierbeschwörer, Geisterbanner, Weissager und Todtenbefrager.“

Dass jedoch das nachbiblische Judenthum, mit den verschiedensten Völkerschaften in Contact gekommen, von den abergläubischen Anschauungen derselben nicht unberührt geblieben — wer wollte dieses leugnen, nachdem der Talmud so offenkundig davon Zeugniss gibt, dieses grossartige Sammelwerk, das nicht nur die Weisheitslehren, sondern auch die Volksmeinungen von mehr als achtzehn Menschenaltern ohne Auswahl und Sichtung in sich aufgenommen. Trotzdem spricht der Talmud selber die schärfsten Verwarnungen zuweilen aus gegen jede Art von abergläubischen, der gesunden Vernunft Hohn sprechenden Praktiken, „Darke Amorai“ genannt, und denen ein eigener Abschnitt unter dem Namen Perek Amorai gewidmet war. So ist unter den fremdartigsten Hülsen der Kern doch immer ein gesunder und echt biblischer geblieben!

Der menschliche Geist, dessen edelste und die seiner würdigste Frucht der denkthätige Glaube ist, trägt in missbräuchlichen Fällen zwei extreme Auswüchse: Unglaube und Aberglaube. Doch auch diese Extreme berühren sich. Unglaube, der die höchsten Wahrheiten für nichtig erklärt, und Aberglaube, der die

grössten Nichtigkeiten als Wahrheiten anerkennt, sind nicht, wie man denken sollte, die zwei feindlichen Pole der Magnetnadel, die sich gegenseitig abstossen. Im Gegentheil, sie vertragen sich gar wol mit einander, suchen sich gegenseitig auf, es herrscht eine Art Wahlverwandtschaft unter den beiden. Wo die Altäre des Glaubens umgestürzt werden, da werden oftmals die des Aberglaubens dafür aufgebaut. Dagegen wahrhaft erleuchteter Glaube und finsterer Aberglaube — nur dies sind die eigentlichen Gegensätze, wie dies auch schon im Talmud so sinnig ausgedrückt wird: „Woher wissen wir, dass man Chaldäer nicht befragen dürfe? Weil geschrieben steht: Du sollst ganz sein mit dem Ewigen, deinem Gott" [1]).

Der Ursprung des Aberglaubens ist, neben dem Hang zum Wunderbaren, der allen Ungebildeten und Halbgebildeten eigenthümlich ist, in der Unkenntniss der natürlichen Ursachen zu suchen. Unbekannt mit dem causalen Zusammenhang der Dinge und doch getrieben von dem der Seele innewohnenden Bedürfniss, diesem Zusammenhange nachzuforschen, verfällt der Naturmensch auf die sonderbarsten Ursachen der Erscheinungen und nimmt da, wo ihm in seiner Unwissenheit der Schlüssel zu den natürlichen Ursachen fehlt, zu übernatürlichen die Zuflucht. Der Aberglaube hat daher auch keinen siegreicheren Bekämpfer als die Naturwissenschaft, vor deren alles beleuchtenden Strahlen die feuchten Nebel des Aberglaubens sich nicht halten können [2]). Mit den immer tieferen Einblicken in die geheimen Kräfte und Gesetze der Natur stellt sich eine immer richtigere Anwendung des Causalitätsgesetzes heraus, so dass Vieles, was sonst nicht

[1]) Pesach 113b. Nach der richtigen Erklärung der Tosafot ist Chaldäer die Bezeichnung für Astrologen. Auch bei den Römern wurden die Sterndeuter gewöhnlich Chaldäer genannt. Maimuni unterscheidet jedesmal, wenn er diesen Volksstamm nennt, zwischen Chaldäer und Chasdäer, als wenn dies zwei verschiedene Völker wären, obschon dies im Grunde nur zwei verschiedene Formen für einen und denselben Volksnamen sind (hebr. כשדים, griech. und latein. χαλδαῖος, Chaldæus). Doch scheint dies überhaupt ein bei den Arabern herrschender Irrthum gewesen zu sein, wie wir dies auch bei Dimeschki und Ibn Abi-Osseibiah nachgewiesen. Vergl. hierüber unsere Notiz in der Frankel'schen Monatsschrift 1860, S. 306.

[2]) Schon Cicero hatte gesagt: *Omnium rerum natura cognita levamur superstitione: liberamur mortis metu, non conturbamur ignoratione rerum, e qua ipsa horribiles saepe existunt formidines* (de finib. lib. I).

anders denn als Wirkung der Geisterwelt gefasst werden konnte, sich dann auf ganz naturgemässe Weise erklärt.

Doch wir haben es hier nicht mit dem Aberglauben der grossen Menge zu thun, sondern möchten in den Schulen der Gelehrten den mit philosophischem Gewande bekleideten Aberglauben aufsuchen. Denn die Geschichte aller Jahrhunderte zeigt uns, dass es auch einen gelehrten Aberglauben gibt, der auf gewisse philosophisch-scheinende Prämissen sich aufbaut, sô dass er als eine Frucht der Forschung und der Wissenschaft, nicht als eine Ausgeburt des Irrwahnes erscheint. Wer weiss es nicht, dass für den Stein der Weisen (lapis philosophorum) selbst ein Roger Bacon mit philosophischen Argumenten eingestanden, oder dass noch unter Kaiser Sigismund die Existenz von Wehrwölfen mittels wissenschaftlich sein sollender Beweisgründe constatirt worden war. Ja, oft hat der schlichte, einfache Menschenverstand einen viel ungetrübteren und unbefangeneren Blick als gerade der von allerhand philosophischen Vordersätzen voreingenommene Kopf. Um von vielen Beispielen eines hervorzuheben, stellen wir hier zwei berühmte Männer aus dem jüdischen Mittelalter einander gegenüber: Raschi und Ibn Esra. Dieser, ein durch und durch philosophisch gebildeter, sogar kritisch-scharfblickender Kopf, jener, ein aller philosophischen Schulbildung ganz fernstehender Mann. Und doch wird man finden, dass der philosophirende Ibn Esra in den sein Jahrhundert beherrschenden abergläubischen Anschauungen oft befangener sich zeigt, als der einfache gesunde Sinn Raschi's. Während beispielsweise Letzterer die „neue Seele“ (נשמה יתירה), die nach einem talmudischen Ausspruch mit jedem Sabbatanfang einkehrt, ganz einfach auf die erhöhte Stimmung und Weihe bezieht [1]), erkennt Jener darin, von seinen astrologischen Vordersätzen ausgehend, eine wirkliche neue Seele, die in den Menschen einzieht [2]).

Wir können im Allgemeinen sagen, dass immer in denjenigen philosophischen Schulen, welche die Lücken in den metaphysischen Speculationen mit Hilfe der Phantasie auszufüllen bemüht waren, und so statt der nüchternen Reflexion die unklare Einbildungskraft walten liessen, der philosophische Aberglaube,

[1]) S. Raschi zu Beza, p. 16a.

[2]) Vergl. Ibn-Esra, Pent. Comment. 1 M. 2, 3.

der Mysticismus, zum Vorschein gekommen ist. Und wer einen betrachtenden Blick auf die Geschichte der Philosophie wirft, der findet, dass seitdem die Menschen speculativ zu denken angefangen der tiefe Strom der Philosophie sich immer in zwei solch divergirende Hauptarme getheilt hat, von denen der eine in die Nebelgebiete der Phantasie einmündete und dort traumhafte Blumen, schattenartige Pflanzen zum Wachsthum beförderte, der andere in die heitere, sonnige Region der Reflexion sich ergoss und den grünen goldenen Baum des Lebens zu fruchtreicher Blüthe brachte.

Diese zwei Hauptrichtungen repräsentiren sich vor Allem in Plato und Aristoteles. Jener, der Schöpfer der Ideenlehre, dem die ganze Welt der Erscheinungen nur ein Abdruck oder eine Abschattung der „Ideen" war, hat der Phantasie die unbestrittenste Macht eingeräumt, so dass an eine Scheidung des Mythischen vom rein Philosophischen bei Plato gar nicht zu denken ist. Und man kann leicht bemessen, wie fruchtbar und weitverzweigt der schattige Baum des Aberglaubens auf dem Boden eines solchen Systemes aufging! Die wahre Wissenschaft fliesst ihm nur aus der von aller sinnlichen Störung abgewandten, durchaus innerlichen Thätigkeit der Seele. Daher als der wahre Zustand des Philosophen das Sterbenwollen geschildert wird, das Verlangen, dem Körper zu entfliehen und reiner Geist zu werden (Phädon). Ein Dualismus von Principien durchzieht das ganze Sein: „das „Selbige" und das „Andere". Jenes, das ewig gute und göttliche, dieses, das feindliche und widergöttliche Princip, so dass der letzte Grund des Bösen in der „Natur des Anderen" (φύσις τοῦ ετέρου) gesucht wird [1]) (Thimäus). Daran reiht sich die Lehre von den Dämonen. Es sind dies aus Aether gebildete Thiere, sie sind unsichtbar, haben grossen Verstand, sind aber von sinnlichem Schmerz und Vergnügen nicht frei. Sie sind die Erhalter der Staaten, die Schutzgeister einzelner Menschen, die Mittler zwischen diesen und der obersten Gottheit (Symposion). Und wer kennt nicht den platonischen Mythus von dem Todten-

[1]) Diese platonische Lehre von der „Natur des Anderen" hat wol zu dem סטרא אחרא der Kabbalisten Veranlassung gegeben. Ja, vielleicht dürfte auch Elisa ben Abuja, von dem erzählt wird, dass er mit griechischen Studien sich beschäftigte und dem der Talmud den Glauben an zwei Prinzipien zum Vorwurf macht (Chagig, 15 a), deshalb das Prädicat der „Andere" (אחר) erhalten haben, das ist, der dem bösen Princip Verfallene.

reiche, von den Wanderungen der Seelen durch verschiedene thierische und menschliche Gestalten und ihren schattenartigen Erscheinungen an den Gräbern!

Wie der Sturm, welcher die grauen Wolken, die die Sonne verschleiern, auseinandertreibt, so trat der Gründer der peripatetischen Schule all' diesen Träumereien entgegen. Aristoteles, der erste Begründer einer Naturwissenschaft, der Vater der Logik, der Naturgeschichte und der empirischen Psychologie, hat die Einbildungskraft nicht einmal unter die Zahl der Seelenkräfte aufgenommen (vergl. de Anima caput 3) — bei ihm ist die Reflexion die unbeschränkte Gebieterin. Dieser nüchternen Reflexionstheorie gegenüber konnten die Schwärmereien des Mysticismus keinen Stand halten. Ja, selbst als die peripatetische Philosophie zur Scholastik hinabsank, stand sie noch immer dem Aberglauben als ein mächtiger Damm entgegen, und dies eben darum, weil auch die Scholastik nicht die Phantasie, sondern den „Verstand" (intellectus) als ihr höchstes Princip erklärte. „Credo ut intelligam" — dieser Ausspruch Anselm's, des Anfängers und Begründers der scholastischen Richtung, blieb das Losungswort der gesammten Scholastik. Und dadurch eben kennzeichnete sich der Scholasticismus als entschiedener Gegensatz zum Neuplatonismus, welcher letztere behauptete, nicht durch objectives Erkennen, nicht durch das Medium nüchterner Reflexion, sondern mittels der Extase, durch eine mystische Steigerung des Subjects — also durch die Phantasie in ihrem ungebundensten Fluge — gelange man zur höchsten Stufe der Wahrheit [1]).

Und werfen wir einen Blick in die Lehrhallen und Denkerstuben des jüdischen Mittelalters, so treten uns auch hier diese zwei Richtungen entgegen: eine, welche die nüchterne Reflexion auf ihre Fahne schrieb und als deren vorzüglichster Repräsentant uns der gedankenmächtige Maimonides erscheint; die andere, die den theosophischen Philosophemen der Neuplatoniker und mithin einer von uns sogenannten Phantasiephilosophie folgte, und als

[1]) Auch die muselmännischen Neuplatoniker, die Mutakallimun, räumten der Phantasie eine unbegrenzte Macht ein. Und es zeigt daher von dem tiefen Scharfblick Maimuni's, dass er gerade jenen kelamistischen Lehrsatz, nach welchem die Einbildungskraft zur obersten Richterin über das Mögliche und Unmögliche — nicht aber der Verstand — erklärt worden war, als die Fundamentallehre der Mutakallimun bezeichnete. S. More I, 73, Prämisse 10.

deren bedeutendsten Vertreter wir den jüdischen Dichterfürsten Gabirol erkennen. Und in der That, den vollen Gegensatz zwischen der maimunischen und der gabirol'schen Philosophie kennzeichnet schon die wesentlich verschiedene Theorie dieser beiden über das Wesen der Einbildungskraft. Maimuni erklärt dieselbe als eine rein sinnliche Kraft (Acht Abschnitte c. 1. More I, 60). Selbst die höher entwickelten Thiere besitzen dieselbe und haben daher die Fähigkeit zu träumen (More I, 73). Ja, der böse Trieb im Menschen und die Phantasie sind fast identische Kräfte (More II, 12), und Moses war eben darum der grösste der Propheten, weil frei von jeder Illusion der Einbildungskraft (das. II, 36). — Ganz anders Gabirol. Die Phantasie ist ihm eine hohe psychische Kraft. Die Imagination, die, alle Sinnlichkeit hinter sich lassend, zur Anschauung der höchsten geistigen Formen sich erhebt, ist die edelste Eigenthümlichkeit der denkenden Seele (Mekor Chajim IV, 27). Und ebenso wird auch dem Traume eine hohe geistige Bedeutung beigelegt. „Die Seele empfängt von dem Weltverstand die intellegible Form in dem psychischen, das ist, imaginellen Traum" (das. III, 27).

Gabirol hatte eine Schule gegründet, die berühmte Nachfolger zählt. Wir nennen hier nur Ibn Esra, Nachmanides, Isak und Jehuda Abrabanel, Menasse ben Israel, ebenso wie die ganze Jüngerschaft der Kabbala. Hier wird dem Mysticismus in seinen verschiedensten Formen (der Astrologie, der Dämonologie, der Seelenwanderung, den geheimen Kräften der Zahlen und Buchstaben) gehuldigt. Während dagegen die maimonidische Schule dem Aberglauben in seinen mannigfachsten Erscheinungen auf das Entschiedenste entgegentritt.

Maimonides hatte die zähe, störrige Macht des Aberglaubens, der wie Schlingkraut immer von Neuem fortwuchert und aus dem Acker des Menschengeistes fast nicht zu entwurzeln ist, in der ganzen Gefährlichkeit desselben erkannt und es zur Aufgabe seines Lebens gemacht, diesem gefährlichsten Feinde der Menschheit und des Judenthums den unerbittlichsten Krieg zu erklären. Es sind ewig denkwürdige Worte, mit denen er die grosse Einleitung seines „More" schliesst: „Endlich bin ich der Mann, der, wenn ein Gegenstand ihn drängt und er auf beengter Bahn keinen Ausweg findet, eine Wahrheit anders als dergestalt mitzutheilen, dass sie Einem Trefflichen nützt, während zehn-

tausend Thoren sie verdammen, es vorzieht, sie diesem einzigen Trefflichen mitzutheilen, ohne sich um das Verdammungsurtheil jenes zahlreichen Pöbels zu kümmern."

Alle abergläubigen Meinungen und Gebräuche, und überhaupt Alles, was im Widerspruche mit der gesunden Vernunft steht [1]), wird von Maimonides dem im Mosaismus so strenge verpönten Götzendienste gleichgestellt. Und nach seiner Eintheilung der mosaischen Gesetze, nach welcher sämmtliche Ge- und Verbote in vierzehn Klassen zerfallen, nehmen die Verordnungen gegen den Aberglauben gleich die zweite Rangordnung ein. Die erste nämlich umfasst Alles, was zur richtigen Erkenntniss und Verehrung Gottes gehört, die zweite Alles, was dieser reinen Gottesverehrung hindernd entgegentritt — der Glaube hat aber kein grösseres Hinderniss, als eben den Aberglauben.

Sein „Führer der Verirrten" widmet dem Aberglauben eine Reihe höchst lehrreicher Kapitel (More III, 29—37), die selbst für den neuzeitlichen Leser, durch die Fülle scharfsinniger Combinationen, die sie enthalten, von nicht gewöhnlichem Interesse sind [2]). Gründlicher Forscher, als welcher Maimonides überall sich bewährt, und gewohnt, alle Materien, die er behandelt, bis zu den ihm zu Gebote stehenden primären Quellen zu verfolgen, ist er auch bei Bekämpfung des Aberglaubens diesem Wege treu geblieben. Aeltere heidnische Schriften, namentlich das jedenfalls ziemlich hoch in's Alterthum hinaufragende, mit den krassesten Abentheuerlichkeiten gefüllte Buch „Agricultur der Nabatäer", haben ihm da eine höchst interessante Ausbeute gewährt. Die meisten abergläubischen Meinungen und Verrichtungen will er noch als Reste des älteren Götzendienstes erklären. So z. B. erkennt er in der zu seiner Zeit üblich gewesenen Unsitte der

[1]) דברים לא יגורם הקש טבעי (More III, 37). Vergl. auch Ben Adrath's Gutachtensammlung Nr. 413. Indessen ward auch schon lange vor Maimonides der Grundsatz aufgestellt, dass der Jude nichts glauben solle, was gegen die Vernunft ist. Vergl. oben im Absch. über die Auferstehungslehre, S. 173, eine Stelle aus dem Kanon des Samuel ben Chofni.

[2]) Mehrere christl. Gelehrte, so Isaak Casaubon aus Genf (Epistolae, Haag 1636, pag. 523), der französische Polemiker Salmasius (de annis climactericis), die englischen Gelehrten Johann Selden (de Diis Syris) und Pococke (Spec. hist. Arab.), haben diese Kapitel des More als eine Hauptquelle in Bezug auf Sabäer und Sabäismus benutzt.

Hebammen, kleine Kinder in Windeln gewickelt über Feuer, darauf übelriechendes Räucherwerk gelegt ward, hin und her zu bewegen, noch eine götzendienerische Reminiscenz, nämlich das Führen der Kinder durch's Feuer, dem Moloch zu Ehren.

Dem damals noch allgemein verbreiteten Glauben an Dämonen tritt er eifrig entgegen. Darum sucht er auch die „bösen Geister" des Talmuds überall in bildlichem Sinne zu deuten (S. Mischna-Commentar Sab. II, 5. Erub. IV. 1. Gittin VII, 1). Sie gelten ihm als Bezeichnungen für äussere Bedrängnisse, Gemüthskrankheiten oder körperliche Leiden. Die Dämonen, die (nach Talm. Erub. 18b. Beresch. r. cap. 20 und 24) Adam in den ersten 130 Jahren seines Lebens gezeugt haben soll, bedeuten ihm Menschen, die die Ebenbildlichkeit Gottes in sich nicht entwickelt, daher mit dem Thiere auf einer Stufe stehen, jedoch in Folge ihrer geistigen Fähigkeiten noch gefährlicher und unheilvoller als das reissende Thier sind (More I, 7)[1]).

Ebenso wird die Astrologie, welche eben damals der grössten Pflege sich erfreute, von ihm, wie wir im vorigen Absch. gezeigt, auf's Heftigste bekämpft und als baarer Unsinn erklärt. Andererseits jedoch müssen wir bekennen, dass Maimuni's Begriffe über das Wesen der Sterne, trotz seiner nicht unbedeutenden mathematischen und astronomischen Kenntnisse, noch höchst kindisch zu nennen sind. Das Alterthum zeigte sich eben nirgends so klein und befangen, als jenen grossen glänzenden Weltkörpern gegenüber. Der geniale Blick und grosse Geist Maimuni's kam in diesem Punkte nicht über die noch so unreifen Vorstellungen seiner Zeitgenossen hinaus. Die Sterne sind ihm, wenn auch einflusslos auf das Glück und Geschick des Menschen, doch weit höhere, aus reineren Stoffen und mit höherer Intelligenz begabte Wesen, als es der Mensch ist. Dem Phänomen ihrer unaufhörlichen Kreisbewegung liege kein physicalisches Princip zu Grunde, sondern ein psychologisches (S. More II, 4).

[1]) Gegner Maimuni's machten diesem auch daraus einen Vorwurf, dass er an das Dasein böser Geister nicht geglaubt habe. So Daniel b. Saadia. S. über denselben. Grätz VII, 42. Es muss hier anerkannt werden, dass auch da der gesunde jüdische Sinn sich bewährt hat, da er, obschon die Theorie ihn auf Schritt und Tritt mit einer ganzen Dämenenwelt umgeben hatte (S. z. B. Schulch. Ar. Or. Ch. c. 4. Jore Dea c. 179, 16. 339, 5. 358, 3. 376. 4) — dennoch heiter und unbefangen in's Leben blickte.

Auch dem Glauben an Talismane[1]), an Zauberei, an athropomorphistische Vorstellungen von Gott und Engeln, von Paradies und Hölle wurde von dem grossen Weltweisen aus Cordova ein hartnäckiger Vernichtungskrieg erklärt. Und wenn man das Jahrhundert bedenkt, in dem er geblüht, ein Jahrhundert, wo noch der berühmte arab. Philosoph Algazali (gest. 1111) die Amuletenkunde, die natürliche Magie und die Zauberkunst als Zweige der Naturwissenschaft zählte[2]), so muss man bekennen, dass zu solchen Kriegserklärungen nicht wenig Muth gehörte.

Ueber die sogenannten mysteriösen „Gottesnamen“ (שמות), durch deren geheimnissvolle Sprechung und Schreibung mittels Permutationen, Mystiker behaupteten, wunderbare Wirkungen hervorbringen zu können, stellt Maimonides rationelle Ansichten auf, herben Tadel über die Mystiker aussprechend. „Ein Thor ist, der Alles gläubig annimmt!“ mit diesem Spruche schliesst der hierüber handelnde Abschnitt (More I, 62).

Mit demselben Bibelspruche schloss indess auch schon mehr als ein Jahrhundert früher der berühmte Haï Gaon (geb. 969) sein Antwortschreiben auf eine aus Nordafrika an ihn gerichtete, die wunderthätige Wirkung der Gottesnamen betreffende Anfrage. Er halte, sagte er, eine solche Spielerei nicht nur für Wahn und Aberwitz, sondern finde auch eine schreiende Versündigung darin, sich des Gottesnamens zum Zwecke der Wunderthuerei zu bedienen[3]). Anders dachte freilich hierüber Algazali's Zeit- und Gesinnungsgenosse Jehuda Halevi, der diesen „Namen“ eine wun-

[1]) Dies sind magische Bilder, unter einem gewissen Horoscop verfertigt und denen man geheime Kräfte zuschrieb. S. Maim. Mischna-Comment. Aboda Sara III, 1. IV, 7. Pesach IV, Ende. More I, 63. III, 29. Das Wort Talisman ist griechischen Ursprunges (τέλεσμα), arabisirt, erhielt es die Nunation. Manche jedoch leiten es von dem Gebirge Talisman her, welches nach dem Glauben der Perser von allerlei Geistern bewohnt und dessen Stein lediglich zur Anfertigung von solch' geweiheten Figuren verarbeitet wurde. Muscato (Kol Jehuda 1, 79) betrachtet es als Zusammensetzung von טלה (Lamm) und שמש (Sonne), weil man diese Zauberbilder angeblich nur in der Zeit verfertigte, wo die Sonne im Zeichen des Widders stand. S. Kassel, Kusari S. 37.

[2]) So heisst es zu Anf. des כוונת הפילוסופים (citirt von Dukes, Ben Chananja vom J. 1862, S. 178): ולחכמה הטבעית סעיפים כרפואה, וטלסמאות, ואחיזת עינים, והכישוף וזולתו.

[3]) טעם זקנים, pag. 54.

derthätige Kraft zuschrieb (Kusari IV, 25). Eine eigene Schrift verfasste über diese Materie Ibn Esra unter dem Titel Sefer ha-Schem (ed. Lippmann, Fürth 1834). Mose Narboni im Commentar zu More I, 62. erzählt mehrere Anekdoten über die Amuletenfabrikation seiner Zeit. Aus Ibn Adrath's Responsen (Nr. 548) ersieht man, dass dazumal deutsche Mystiker sich gerühmt hatten, mittels eines mystischen Gottesnamens (den man שם הכותב nannte) gelehrte Schriften verfassen, und mit Hilfe eines andern Gottesnamens (שם הדורש genannt) geistreich predigen zu können. Der Kunde des ersteren Namens rühmte sich Josef Abulafia, ebenso schrieb man denselben Mose de Leon und dem berühmten Josef Caro zu [1]).

Die meisten Nachtreter der maimunischen Schule sind in der Bekämpfung des Aberglaubens ihrem Meister treulich nachgefolgt. So z. B. rechnet der Dichter Jedaja Penini aus Beziers in seiner Vertheidigungsschrift der Philosophie es dieser als eines ihrer grössten Verdienste an, die finstern Nebel des Aberglaubens zerstreut zu haben [2]). Und Josef Albo thut den Ausspruch: „Unsere Lehre zwingt Niemanden Trügerisches zu glauben, und Dinge, welche den unerschütterlichen Grundsätzen der Vernunft widersprechen, für wahr anzunehmen!"

Indessen gewahren wir bei manchen Eklektikern, die maimonidische Reflexion mit gabirol'scher Theosophie untereinander mengen, dass sie trotz ihrer maimunischen Prämissen dennoch manche abergläubische Theorien mit in ihr System aufnahmen. Lewi ben Gerson z. B., ein Aristoteliker ersten Ranges, wie es seit Maimuni weiter Keinen gab, bekennt sich dennoch zur Astrologie, und selbst der Zauberei tritt er nicht entschieden entgegen (Comment. zu Exod. c. 9). Sein Glaube an T r ä u m e könnte fast an die Ammenmärchen in den Kinderstuben erinnern (Milch. II). Ein nicht minder bedeutender Denker, Chasdai Crescas, schwankt der Astrologie und der Seelenwanderung gegenüber, ebenso wie er dem Glauben an Dämonen, an Amulete und Zauberei ganz unentschieden gegenübersteht (Or Adonai IV, 4).

Dagegen gewahren wir bei dem so gerne mit dem Mysticismus spielenden Ibn Esra, dem Verehrer der Zahlenlehre und einem der grössten Astrologen seiner Zeit, dass er die Dämonologie entschieden verdammt (Comment. zu Levit. 17, 7). Anders Mose ben Nachman, der eine förmlich detaillirte Dämonenlehre aufstellte. Sowie in der sichtbaren Natur, sagt er, Alles aus den

[1]) S. Asulai l. c. über Josef Caro; Jellinek, Kerem Chemed 8, 105. Grätz, Gesch. Bd. 7, Note 12.

[2]) Jedaja legt der Philosophie folgende Worte in den Mund: הוברי שמים אסגיר בדלתים ובמצולות מים אטביע — תוכי רצוף שנאת הכשוף וזיופי התחבולות ועלילות הקמיע — והכרת כמה שבושים כזבובים מבאישים בסוד הנפש אשפיע.

vier Elementen zusammengesetzt ist, so gebe es in der unsichtbaren Natur Gebilde aus zwei Elementen, Feuer und Wasser, zusammengesetzt, deren Körper daher ganz ätherisch und den Sinnen nicht wahrnehmbar ist. Diese Körper schweben, ihrer Leichtigkeit halber, durch Feuer und Luft. Alles aus Elementen Zusammengesetzte löst sich aber wieder auf, und ebenso sei es auch bei jenen ätherischen Gebilden. Ihre Auflösung ist ihr Tod. Daher gäben die Alten sechs Merkmale von den Dämonen an. Sie haben Flügel, schweben in den Lüften und wissen, was in der Zukunft geschehen wird wie die Engel; dagegen nehmen sie Nahrung zu sich, pflanzen sich fort und sterben wie die Menschen (S. Nachmani Pent. Comment. zu Levit. l. c.)[1]. — So wie ein hervorragender Gelehrter unseres Jahrhunderts (Rapoport, Erech Mil. Art. Aschmodai), so suchten auch schon denkende Männer des Mittelalters die talmudischen Dämonen allegorisch aufzufassen, stiessen aber dann in der Regel auf den Widerspruch ihrer Zeitgenossen. So bekämpfte Abraham Schalom (Newe Schalom II, 1) den „Ketzer" Albalag, der unter Dämonen oder Schedim blos die von den Sphären ausgehenden Kräfte — in der Schrift נפילים — verstehen wollte.

Der Aberglaube ist ein Kosmopolit, er rekrutirt sich aus allen Völkern und Religionen. Die Aufnahme in sein Pantheon wurde mit einer sonst beispiellosen Toleranz selbst den fremdesten Wahngebilden bereitwillig gewährt. Wie man eine Beschwörungsformel annahm, die bösen Geister zu bannen im Namen des persischen Ahriman[2], so fand der Talismanglaube nichts Anstössiges daran, gegen jedes Fieber ein Pergamentblättchen zu empfehlen, darauf die Namen der in der katholischen Kirche heiligen drei Könige standen, und das an die Stelle, wo die Thefillin gelegt werden, geknüpft werden sollte[3]. Die Chiromantie, oder die angebliche Kunst, aus den Linien, welche die Natur in die Hand des Menschen gezeichnet, seine Neigungen, Fehler und Tugenden, sowie seine Zukunft zu bestimmen, besass in arabischer Zunge eine sehr ausgedehnte Literatur (S. Ersch und Gruber Art. Chiro-

[1]) Der Neuplatoniker Hierokles, ad aurea carm. p. 40, theilte die Dämonen in drei Klassen: die himmlischen oder die Götter, die ätherischen oder die eigentlichen Dämonen, und die irdischen oder die menschlichen Seelen. Vergl. nun damit Nachmani, „Derascha", p. 12: כבר פירש רבינו מאיר זל בתשובה כי השכלים מהם שוכנים בשמים והם מלאכים, ויש מהם שוכני האויר והם הנקראים שדים, ומהם השוכנים בארץ והם הנקראים רוחות.

[2]) S. hierüber Tur Orach Chaj. cap. 299, und Brück, Pharisäische Volkssitten, S. 122.

[3]) S. in den „Wissenschaftl. Blättern aus der Veitel Heine Ephraim'schen Lehranstalt" (Berlin 1862) den Art.: „Zur pseudographischen Literatur des Mittelalters", S. 13.

mantie) und ging von da auch zu jüdischen Denkern über. Nachmani im Pent. Comment. Genes. 5, 1. citirt eine Stelle von R. Scherira Gaon (geb. um 930), in welcher sich dieser als Anhänger dieser Kunst dokumentirt (Vgl. S. Sachs, ha-Techija I, 42). Was Nachmanides selbst hierüber denkt, ersieht man aus seiner „Derascha“ pag. 28. Die Anhänger dieser Kunst waren zugleich auch Verehrer der damit verwandten Physiognomik (הכרת פנים)[1]. Der von uns bereits genannte italienische Arzt Schabtai Donolo (geb. 913) findet zwischen diesen Künsten und der Astrologie einen innern Zusammenhang. Denn was in der Welt im Grossen die Stellungen und Gruppirungen der Gestirne sind, dies seien die Linien und Gesichtszüge in dem Menschen, als dem Mikrokosmos. Donolo erwähnt noch ferner einer Dendromantie, d. i. der Kunst, aus den Bewegungen der Bäume zu prophezeien[2]). Nennen wir hier auch noch die Geomantie (חכמת העפר), eine ebenfalls bei den Arabern geübte Kunst, aus zufällig in den Sand gemachten Punkten Figuren zusammenzusetzen und aus diesen nach gewissen Regeln die Zukunft vorherzusagen, welche ebenfalls jüdische Verehrer gefunden hatte. Ibn Esra soll in dieser Kunst grosse Fertigkeit besessen haben (S. Asulai Art. Ibn Esra). Jehuda Halevi setzt dieselbe über die Astrologie, da er der letzteren nur problematische Erfolge zuschreibt (Kusari 4, 9). Auch Gersonides scheint dieser Kunst gewogen gewesen zu sein. Josef Albo dagegen spricht ihr jede Bedeutung ab (Ikk. 4, 4). Eine über diese Punktirkunst handelnde Schrift (ס' גורלות) wurde fälschlicher Weise Saadia Gaon zugeschrieben (S. Rapoport, Biographie Hai Gaon's N. 33). Selbst die Kunst, aus der Lampenflamme künftige Geschehnisse zu weissagen (die Lychnomantie) hatte an Mose Isserles einen Adepten gefunden.

Wir schliessen diesen Abschnitt mit der Nennung eines sehr bedeutenden, in wohlverdientem Rufe stehenden Namens. Der Mann, von dem Cromvell einst voll Bewunderung den Ausruf gethan, er habe noch nie einen Mann so gut sprechen hören („I never heard a man speak so well“) — Menasse ben Israel (geb. 1604, st. 1657), der in fünf Sprachen mit Gewandtheit schrieb, Philosoph, Redner und Dichter, hat dem Aberglauben in dessen verschiedenartigsten Auszweigungen durch seine Schrift

[1]) Ebenso wollen wir auch noch einer Art Physiognomik gedenken, welche unter dem Namen רפפות bekannt war. Salomon Parchon (Lexikon Art. רוף) erwähnt eines ספר רפפות. Im Sefer Chassidim ist daraus ein Auszug gegeben. Vergl. auch Chwolson „Die Sabäer“, II., S. 266 ff.

[2]) Ebenso heisst es im Aruch s. r. סח: ואמרו ממר אברהם גאון שהיה מכיר עתידות בנענועי אילנות. Der Glaube an das geheimnissvolle Säuseln in den Wipfeln gewisser Bäume ist übrigens sehr alt. S. 2 Sam. 5, 23. 1 Chr. 14, 14.

Nischmat Chajim ein unvergängliches Denkmal zu setzen versucht. In diesem Buche, das sich die Aufgabe gestellt, die höchsten Probleme der Philosophie: Seele, Unsterblichkeit und Jenseits, zu lösen; darin Aristoteles, Galenus und Alexander Aphrodisias widerlegt und viele Aussprüche des Talmuds mit der Philosophie in Einklang gebracht werden — wird zugleich mit allen Waffen, die dem Verfasser eine grosse Belesenheit und natürlicher Scharfsinn in die Hand geben, für den Glauben an die Seelenwanderung gekämpft. Selbst die Wanderung in Thierkörper, in Pflanzen und Metalle steht ihm als ganz zweifellose Thatsache fest. Gott mache es mit der Seele des Sünders, wie es die Richter in Athen mit einem strafbar befundenen Philosophen gemacht, den sie an einen Wahnsinnigen festketten liessen, in dessen unaufhörlicher Gesellschaft er zur Verzweiflung kommen musste — ebenso ergehe es der unsterblichen Seele, die zur Strafe mit einem Stücke Holz oder einem Stein verbunden werde, wie ein welkes Blatt im Winde, wälze sie sich verzweiflungsvoll von Ort zu Ort. Ebenso wird der Glaube an Kobolde, an Gespenster, an Dämonen und zur Irrfahrt durch die Welt verdammte Geister durch die verschiedenartigsten Belege zu bestätigen gesucht. So wird von der Austreibung eines solchen Geistes, der einst in eine glaubensschwache Frau gefahren, als sie, bei einer häuslichen Beschäftigung unwillig geworden, den Namen Satan angerufen, ein haarsträubendes Mährchen allen Ernstes erzählt. Dass man mittels kabbalistisch geschriebener und gesprochener Gottesnamen wunderthätig zu wirken im Stande sei, steht ihm über jeden Zweifel. Der Gott, der Kräuter und Wurzeln mit geheimer, oft staunenerregender Heilkraft begabt hat, könne wol auch geschriebene Amulete oder gewisse gesprochene Worte heilkräftig und wunderthätig machen. — Traurige Verirrungen des menschlichen Geistes, über die endlich eine bessere Einsicht zum Siege gelangt ist!

Die Religionsphilosophie wird es indess immer noch als eine ihrer grossen Aufgaben zu betrachten haben, die letzten Reste und Spuren des Aberglaubens aus allen Gebieten des Lebens und des Glaubens schwinden zu machen. Ja, sie darf dieses ihr heiliges Tagewerk nicht eher gelöst erkennen, als bis auch die allerletzten Trübungen abergläubisch finsterer Remiscensen spurlos geschwunden sind, und nichts als die Glut des reinsten Feuers zurückbleibt auf dem Gottesherde. Der wahre Fortschritt ist aber auch hier im Grunde nichts anderes als — ein Rückschritt zu dem klaren, urkräftigen Geiste unserer Bibel, deren ewiger Grundgedanke lautet: L i c h t u n d W a h r h e i t ü b e r A l l e s!

Druck von Ferdinand Ullrich in Wien.

225
226

F. X. BEER
kgl. Hofbuchbinder
in
MÜNCHEN
Ledererga∫se № 25.

BSB Bayerische StaatsBibliothek
MDZ Münchener DigitalisierungsZentrum Digitale Bibliothek

Schmiedl, Adolf

Studien über jüdische, insbesonders jüdisch-arabische Religionsphilosophie

Wien 1869

Ph.u. 446 i
urn:nbn:de:bvb:12-bsb11018190-7